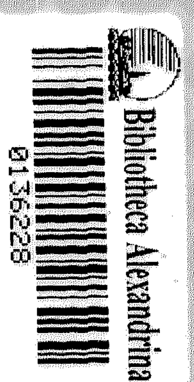
دكتور/ محمد صالح محمد السيد

إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده



دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب



إعـادة بنـاء علـم التـوحيـد
عند الأستاذ الإمـام محمد عبده



إعــادة بنـــاء

علـــم التـــوحيـــد

عند الأستاذ الإمـام محمد عبده

دكتــور محمد صالح محمد السيد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب ـ جامعة المنيا

النـاشـر
دار قباء للطباعة والنشـر والتوزيع (القاهرة)
عبده غـريب

الكتـــــاب : إعادة بناء علم التوحيد
عند الأستاذ الإمام محمد عبده
المؤلــــف : د. محمد صالح محمد السيد
تـاريخ النشر : ١٩٩٨م

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ٢٤٠١٧٤٣
فاكس : ٢٤٠١٧٤٤
التـــوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)
المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (CI)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧ ص.ب : ١٢٢ (الفجالة)
رقم الإيـداع : ١٩٩٨/١٣٨٣٣
الترقيـم الدولـى : ISBN
977 - 303 - 051 - 2

المحتـــويـــات


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مُقَدِّمَة

لقد عانى علم التوحيد فى طوره المتأخر من التدهور والانحلال، ولم يقو أصحابه على إبداع فكر جديد، يواجه العصر ومستجداته، بل ظلوا فى إطار البحوث التقليدية، وبنفس النمط الذى أثيرت به فى كتب الأسلاف، وظلوا يدورون فى هذا الفلك، فأصيب علم التوحيد بالجفاف، ولم يبدع فكرا جديدا له أثره فى مواجهة تحديات الحضارة الحديثة، وما تفرزه من فلسفات وأيدلوجيات تهاجم الإسلام، وتحاول جاهدة أن توقف مسيرته الحضارية.

على أن هذا العلم منذ القرن الثامن عشر، قد بدأ نهضة جديدة، بدأت تظهر بصورة أكثر وضوحا على يد الأستاذ الإمام، الذى حاول أن يصوغ لعلم التوحيد وظائف جديدة انطلاقا من أن الإسلام دين وثقافة وحضارة، فيجب أن يكون لهذا العلم دور فعال فى توجيه الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية للفرد فى أى مجتمع إسلامى، وللأمة الإسلامية كأحد التجمعات البشرية.

ومن هنا بدأ يتساءل عن الدور الذى يمكن أن تلعبه عقيدة التوحيد فى حياة المسلم الروحية والمادية، وفى حياة المجتمع الإسلامى، وكيف يمكن لعقيدة التوحيد أن تنفذ إلى جوهر الوجود الإنسانى؟ وكيف يمكن أن تكون هذه العقيدة أيضاً محررة للطاقات الإنسانية لكى تفعل وتؤثر، فتحول هذه الذوات الخاملة البليدة، إلى ذوات فعالة نشيطة مبدعة؟ ....

لهذا كان من أهم الوظائف التى وضعها الأستاذ الإمام لهذا العلم ـ وهو بصدد إعادة بنائه ـ أن يتحول الإيمان من مجرد الإيمان النظرى إلى إيمان عملى، يرسخ مبدأ العمل كشرط ضرورى من شروط الإيمان، ذلك العمل الصالح فى مجال الفرد والمجتمع، وهنا تبرز فعالية الإسلام الحقيقية، فالعمل يرتبط بالعلم ارتباطا وثيقاً، فلا عمل بدون علم، ولا قيمة لعلم أو اعتقاد بدون عمل، وبهذا تتسع دائرة الإيمان لتشمل مع الاعتقاد والعبادة، شئون الدنيا، وتنظيم المجتمع، والعمل على رقيه وازدهاره، وقضايا الإنسان وتحرره ... إلى آخر تلك القضايا التى تشمل الدين والدنيا معًا.

ومن أهم الوظائف التى كان الأستاذ الإمام ينشدها وهو بصدد إعادة بناء علم التوحيد: أن يكون التوحيد قوة محررة للإنسان من كل القيود التى تُغله من : قيود الجهل والخرافة وقيود السلطان والقوى أيا كانت دينية أو اجتماعية أو سياسية .. وتحرير الإنسان من عبودية الإنسان، بل وعبودية كل ما سوى الله تعالى، وإذا تحقق للإنسان هذا التحرر من كل سلطة وقوة أيا كانت سوى سلطة الله تعالى، تحققت المساواة بين البشر، فلا تفاضل بينهم إلا بالتقوى والعلم والمعرفة، والعمل، وإذا كانوا أحراراً فإنهم يوكلون إلى عقولهم، فالحرية والعقل مكمل أحدهما الآخر..

التوحيد بهذا مفجر للطاقات الإبداعية للمسلم، تنطلق ذاته لتبنى المجتمع الإسلامى الأمثل، والذى يعود بالإسلام ـ بكل تأكيد ـ إلى سابق مجده، إلى نموذجه المتفوق، الذى كان زمنا، وعاشه أمس الإسلام.

ومن الوظائف التى كان ينشدها الأستاذ الإمام، أيضاً وهو بصدد إعادة بناء علم التوحيد، تحليل المفاهيم الدينية تحليلا يجعلها حوافز للعمل، والسعى الدؤوب، فيرد إلى العقيدة الإسلامية فاعليتها وقوتها الإيجابية، رافضا بذلك أخلاق التواكل والقعود والدعة والضعف.

كل هذا وغيره .. كان ينشده الأستاذ الإمام، وهو يقدم لنا علم التوحيد فى صورة جديدة لم تألفها مؤلفات عصره، ولم تألفها المؤلفات الكلامية الحديثة، التى ظلت ـ فى معظمها ـ تدور فى فلك علم التوحيد التقليدى، وكانت بعيدة إلى حد كبير عن مشكلات الفكر الحديث وإفرازاته اللاهوتية والفلسفية.

أدرك الأستاذ الإمام ـ وهو الشيخ المجدد ـ أن الصورة التقليدية لعلم التوحيد، لاتسعفه فى إنجاز هذه المهام، فلابد إذن من إعادة بناء هذا العلم ومن ثم يقول: "ارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين:

الأمر الأول: تحرير الفكر من التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع إلى كسب معارفها من ينابيعها الأولى، واعتبار الدين ضمن موازين العقل البشرى، التى وضعها الله لترده من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه ...

أما الأمر الثانى، فهو إصلاح اللغة العربية ......"

حاولت من خلال الدراستين اللتين قمت بهما ـ وجمعتهما فى هذا الكتاب ـ أن أقف على جوانب من تجديد الأستاذ الإمام فى علم التوحيد، حاولت الدراسة الأولى وهى بعنوان "فعالية العقل فى مواجهة الجمود فى علم التوحيد" أن تقف على الأسس العامة التى أقام عليها الأستاذ الإمام إعادة بناء هذا العلم، فتتبعت فعالية العقل فى هذا الصدد وأبرزت هذه الفعالية فى المسائل التالية:

أولاً : دور العقل فى تأسيس الاعتقاد:

يؤكد الأستاذ الإمام توكيداً تاماً على أهمية العقل فى تأسيس الاعتقاد الدينى، ولذلك لا يكف عن الإلحاح على ضرورة إطلاق سراح العقل، ليمارس حريته فى: التأمل، والتفكر والاستنباط، والاستدلال .... لكى يؤسس المسلم اعتقاده الدينى على أساس منه.

ثانياً : نبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد:

وهو أمر مرتب على الأمر الأول ـ وهو وجوب النظر العقلى فى تأسيس الإيمان ـ فهذا العقل يجب أن يتحرر من التقليد، منطلقا إلى الاجتهاد، القائم على الفهم، والاستنتاج، والاستنباط، واتباع أساليب المنهج العلمى الحديث فى البحث، ذلك الاجتهاد الذى يحاول صياغة فقه جديد يتلائم مع تطور الحياة الإسلامية، وما يجد فيها من جديد لا يعرفه أمس هذه الحياة، اجتهاد يخضع الحوادث للتكييف الإسلامى، واجتهاد يبرهن براهين قطعية على أن الإسلام هو الدين النهائى للبشرية، اجتهاد لا يقتصر فقط على استخراج الأدلة من الكتاب والسنة، وإنما يتعدى ذلك إلى مراعاة قواعد من وحى النص القرآنى، من شأنها أن تشيع روح الإسلام فى كل ما نعانيه من مشكلات، درءاً للبحث عن مصادر أخرى لحل هذه المشكلات.

ثالثاً : التأويل العقلى للنصوص الدينية:

وهو أحد فعاليات العقل فى فهم النص الدينى، واستخراج معانيه الكامنة، وقد نبه الأستاذ الإمام إلى أمرين مهمين.

الأمر الأول: ألا يكون طريقا لتأييد مذهب عقدى أو فقهى بعينه مما يضطر المؤول إلى التعسف فى التأويل، فلا يكون التأويل موجها من خلال فكر مسبق.

الأمر الثانى: لا يلجأ إلى التأويل إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك، كدفع معاند، أو إقناع جاحد، أو إبراز قيم من الإسلام تعين الناس على تحقيق سعادتهم فى الدنيا والآخرة، او لتطهير الشعور الدينى مما يكون علق به من تصورات خاطئة، أو للتقريب بين الإسلام وروح العصر .....، وفى كل الأحوال لابد وأن يكون التأويل مستوفيا لشروطه، ولا يصدر إلا من قادر عليه، وأعنى بالقدرة العلم التام.

رابعاً: تحطيم المذهبية فى علم التوحيد:

فالأستاذ الإمام يرفض التعصب لمذهب بعينه، انطلاقاً من أن تعدد اجتهادات الأمة، يدل على نضجها الدينى، ولكن الخطأ كل الخطأ فى محاولة فرقة ما، أومفكر ما، أن يفرض آراءه على الآخرين، معتبراً اجتهاده الاجتهاد الوحيد الصحيح، وباقى الاجتهادات فاسدة وضالة، على نحو ماساد فى تاريخ علم التوحيد، حيث ساد فى هذا التاريخ منطق الفرقة الواحدة الناجية والباقى هلكى ..، لقد دافع الأستاذ الإمام عن دور جميع العقول فى الاجتهاد، وحقها فى الاختلاف، انطلاقاً من الأخذ بمبدأ التعددية، ودحضاً لأحادية الفكر والرأى.

من هنا عرض للفرق الكلامية عرضاً لا يجعل لواحدة منها رجحاناً مطلقاً على الأخرى، فكلها مجتهدة، تحت مظلة الكتاب والسنة، ووصف إحداها بالكفر والضلالة، أمر لا تقتضيه روح الإسلام السمحة، والتى تمنع من التكفير.

وإذا كانت المذاهب العقائدية متعددة، ولا رجحان لمذهب على مذهب آخر، طالما كان حق الاجتهاد مكفولاً لجميعها، فمن شأن هذه المذاهب أن تصيب وأن تخطئ فى اجتهادها، فإنه صوناً للوحدة العقائدية للمسلمين، دعا الأستاذ الإمام، إلى رجوع الأمة إلى ما كان عليه سلفها، ذلك لأن النموذج السلفى كفيل بأن يقضى على التمزق العقائدى، الذى وقع المجتمع الإسلامى ضحية له، وساق تاريخه فى طريق اليأس، ودفعه إلى الاستسلام والانعزال بل والانسحاب من العالم، بما أشاعه من خلل فى فهم الإسلام وأصوله.

ودعوة الأستاذ الإمام إلى العودة لنموذج سلف الأمة، ليست دعوة رجعية كما يتوهم البعض، وإنما هى دعوة إلى تجميع الأمة تحت تصور عقدى، يمثل الإسلام تمثيلاً صحيحاً، وقد أثبت هذا الأنموذج ـ على مستوى التاريخ ـ صحته وسلامته، فى احترام النقل وتقديسه، وإزكاء العقل وتقديره، ذلك لأن أهم ما يميزه وحدة الفهم والإدارك لأصول الدين على الرغم من التنوع فى الاجتهاد والفهم، ذلك لأنه مهما تعددت مظاهر الإدراك والفهم، فإنها تعود إلى المصدر الأول، وهو القرآن الكريم، وما صح من السنة النبوية، وليس غريباً أننا نرى كل مشروع ينشد نفع الأمة الإسلامية وتقدمها يشدد على ذلك الأنموذج، حتى أضحى ذلك علامة بارزة فى أعمال المجددين منذ الأستاذ الإمام.

والمسلمون اليوم فى أشد الحاجة إلى وحدة عقدية تجمعهم، وتوحد بينهم، فما زال أعداء الإسلام ـ حتى اليوم ـ يرون أن الخلاف فى مسائل العقيدة، أمر يحطم وحدة المسلمين ويضعف قوتهم، وإذا كنا ورثنا فى تراثنا التقليدى فى علم التوحيد "التفريق بين الفرق" فإننا بحاجة ماسة اليوم إلى الجمع بين الفرق، ولن يكون ذلك إلا بنبذ العصبية المذهبية، وتنوع اجتهادات الأمة فى ظل الكتاب والسنة، والإيمان بأن للفكر تنوعاته، ولكن يجب أن يكون ذلك التنوع منطلقاً من أصول عقدية محل اتفاق من الجميع، وهكذا تُصان الوحدة العقدية، كما تُصان أيضاً اجتهادات الأمة على تنوعها.

خامساً: تحليل الأصول الإسلامية تحليلاً عقلياً يربطها بالعمل:

ومن فعاليات العقل، تحليل الأصول الإسلامية تحليلاً لا يقف بها عند أطرها النظرية، بل يتعدى ذلك إلى مجال العمل، فتكون أصولا دافعة إلى تغيير الواقع الإسلامى إلى واقع أفضل، وقد اخترنا من هذه الأصول أصلين مهمين: التوحيد والقضاء والقدر، وهما أصلان كثيراً ما وجه ـ المستشرقون ـ هجومهم إليهما، منطلقين فى هجومهم عليهما من أنهما أصلان يدفعان المسلم دفعاً إلى الدعة والتواكل والضعف والتخلف. ويبدو هذا واضحاً فى هجوم هانوتو على الإسلام، غير أن الأستاذ الإمام يرى أن التوحيد أصلاً تضمن الكثير من المضامين الاجتماعية والنفسية ... التى تسعى إلى توكيد حرية الإنسان، وإطلاق إرادته من

القيود، واشاعة المساواة بين الناس، والارتقاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة، كما أن للتوحيد مضامين عقلية منهجية، فهو حرب على التقليد، وهو إيقاظ للعقل من سباته، وتخليصه من كافة القيود التى تُقيد نظره، فتم للإنسان استقلال الإرادة واستقلال الفكر والرأى، وهما مبدآن قامت عليهما النهضة الأوروبية، كما أنه يرى أن الإيمان بالقضاء والقدر إذا تخلص من شناعة الجبر صار أصلاً يدفع إلى العمل، ويحفز الإنسان على الجرأة والإقدام، ويخلق فيه الشجاعة والبسالة ....

سادساً: المواءمة بين الإسلام ومتطلبات العصر:

يعرض الأستاذ الإمام للإسلام عرضاً يتلاءم ومتطلبات العصر، فيوضح أصوله من: وجوب النظر العقلى، وتقديم العقل على الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير، وقلب السلطة الدينية، والاعتبار بسنن الله فى الخلق، ومودة المخالفين فى العقيدة، والجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، ... كل هذه الأصول تؤكد توكيداً تاما على أن الإسلام دين العلم والمدنية، فهو دين العلم، لأنه يشجع عليه، ويهيىء له مناخه الصحيح، ويزكى العلم، بل يعتبره شعبة من شعب الإيمان، وكذلك الإسلام دين المدينة فأصوله تؤكد ذلك. والمواءمة بين الإسلام ومتطلبات العصر تقضى بالانفتاح على الثقافات الأجنبية، وهذا ما سبق لأسلافنا أن اتجهوا إليه، والأستاذ الإمام يدعونا إلى تعلم العلوم الحديثة، كما ينهنا إلى أن انفتاحنا على الغرب، لا يكون انفتاح المقلد، بل انفتاح المستبصر، الذى يأخذ من ثقافة الغير ما يتلاءم وثقافته، مازجاً بينهما، ومبدعاً فى إطار العلم، الذى هو علامة بارزة لعصرنا الذى نعيشه.

أما الدراسة الثانية: فكانت عن "الإلهيات"

وفى هذه الدراسة، قصدت أن نتعرف على معالجة الأستاذ الإمام لمشكلة من أهم مشكلات علم التوحيد، نوقشت فى مدارسه المختلفة عبر تاريخه، لكن معالجة الأستاذ الإمام جاءت متخطية لكثير من أسس المناقشة التقليدية عند الأسلاف، فلم يقف طويلاً عند اختلاف الفرق والمدارس الكلامية كما وقفوا، ولم يتعرض لمسائل فى الصفات على نحو ما تعرضوا لها، ذلك لأنه لم يجد حاجة لمناقشتها، حيث لا تضيف إلى عقائد المسلم شيئاً ذا بال، بل إن إسقاطها من المناقشة يكون أنفع عملياً.

عرضت فى هذه الدراسة لمسألتين مهمتين تشكلان أهم مباحث الألوهية: الأولى: وجود الله تعالى، والثانية: مشكلة الصفات الإلهية.

أما المسألة الأولى، فقد اندفع الأستاذ الإمام فى تقديم الأدلة على وجود الله تعالى ، وهى أدلة استقاها فى معظمها مما ورد عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين، مازجاً بينهما، انطلاقا من إيمانه بوحدة الفكر الفلسفى الإسلامى.

على أن عرضه أدلة وجود الله، دفعه إلى الخوض فى مباحث طبيعية، وهو فى هذا جرى على سنة المتكلمين والفلاسفة، فخاض فى مبحث العالم قدمه وحدوثه، وناقش أدلة الفلاسفة على قدم العالم، كما ناقش أدلة المتكلمين، ونقد كلا الاتجاهين فى بعض المواضع، ولم يسلم تسليماً كاملاً بما انتهى إليه كل منهما، نقد المتكلمين فى دليل "التطبيق"، كما نقد الفلاسفة فى دليل "التضايف"، وهو بلا شك كان أميل إلى القول بحدوث العالم، غير أن ذلك لم يمنعه من الالتقاء مع فلاسفة الإسلام فى مسألتين مهمتين.

الأولى: ميله مع الفلاسفة إلى القول بأن حاجة العالم إلى الله هى فى الإمكان لا الحدوث.

الثانية: وهو دفاعه عن قول الفلاسفة بالقدم الزمانى، مال إلى المسألة الأولى لأنه وجد فى القول بالإمكان ربطاً محكماً بين وجود الله ووجود العالم، ذلك الربط الذى لا يستغنى فيه العالم عن الله لحظة من اللحظات، وهذا ما يحققه القول بالإمكان لا الحدوث، ودافع فى المسألة الثانية عن قول الفلاسفة بالقدم الزمانى، مبيناً أن الربط بينه وبين القدم الذاتى ربط غير دقيق.

وإذا كان الأستاذ الإمام قد تأثر بأدلة المتكلمين والفلاسفة فى إثبات وجود الله، فلا يمنع ذلك من أنه كان له أدلته التى تميز فيها بالابتكار والإبداع.

أما المسألة الثانية من هذه الدراسة فهى مسألة الصفات والتى ناقشها ـ بوجه عام ـ بطريقة قريبة من الطريقة التقليدية عند علماء التوحيد، فتناول الصفات مقسماً إياها إلى صفات يجب الاعتقاد فى ثبوتها بالبرهان وصفات سمعية يجب الإيمان بها شرعاً. مستدلاً عن كل صفة من هذه الصفات فى كلا القسمين.

هذا عن الدراستين اللتين ضمنتهما هذا الكتاب، قصدت من خلالهما ــ كما ذكرت ـ التعرف على ملامح التجديد فى علم التوحيد، كما رآه الأستاذ الامام، قاصدا من ورائه إقامة فلسفة إسلامية ندعو إلى تعاليم الحرية، وبث أخلاق الصبر والعمل، توقظ العالم الإسلامى من سبات طال أمده، وتبعث فيه أملاً كان من قبل حقيقة واقعة، ..... لعلنا نجد فى إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام ما يحفزنا إلى أن نصنع صنيعه فى محاولة إقامة فلسفة إسلامية معاصرة، تقودنا إلى تقدمنا المنشود.

وإنى لأرجو أن أكون قد حققت شيئاً ذا بال، وأن يكون ما قدمت لبنة فى محاولة بناء فلسفة إسلامية أصيلة معاصرة تُدافع عن الإسلام، وتدفع به فى طريق التقدم والازدهار، والله من وراء القصد والله الموفق وإليه يرجع الأمر كله.

محمد صالح محمد السيد

[illegible] الأول

[illegible] في إعادة بناء علم التوحيد

عند الأستاذ الإمام

يشتمل على :

(١) تأسيس الإعتقاد على العقل.

(٢) نبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد.

(٣) التأويل العقلى للنصوص الدينية.

(٤) تحطيم المذهبية فى علم التوحيد.

(٥) تحليل الأصول الإسلامية تحليلاً عقلياً يربطها بالعمل.

(٦) المواءمة بين الإسلام ومتطلبات العصر.



تمهيد

لاشك أن الثورة على الجمود والتقليد، وإعادة الروح إلى جسم الإسلام العليل بأهله، يمثلان أعظم إسهام قدمه الأستاذ الإمام فى تاريخ الإسلام الحديث.

فقد عانى علم الكلام فى طوره المتأخر من ذلك الجمود، فأصابه الجفاف والتدهور، وعكف أصحابه على الكتب المدرسية شرحا، وتعليقا على الشرح، ووضعوا شروحا على الشروح، وحاشية على الشروح، وكان جل اهتمامهم منصبا على جمع الآراء والمقولات السابقة وترتيبها وعرضها فى نسق مدرسى محكم، فجمد فكرهم عند المشكلات التى أثارها الأسلاف، وعند الحلول التى وضعوها، ولم يقووا على الخروج بفكر مبدع يواجه تحديات العصر، سواء أكانت هذه التحديات خارجية متمثلة فى التيارات الأجنبية المخالفة للإسلام، والتى كانت ـ ومازالت ـ تهدد صلب العقيدة الإسلامية، أم تحديات داخلية تتعلق بما تعانيه المجتمعات الإسلامية من مشكلات داخلية.

ويصف الأستاذ الإمام علماء عصره، وجمودهم الفكرى، فيقول: إنهم حصروا علمهم فى الشروح والحواشى والتقارير على نصوص قديمة، وجهلوا كل شيء سواها، حتى أصبحوا وكأنهم ليسوا من أهل العصر، بل ليسوا من أهل هذه الدنيا،[1] كما نعى عليهم افتقارهم إلى روح النقد والتمحيص، وتمكن الخرافات من أكثرهم.[2]، ويقول أيضاً فى شكاية أهل زمانه: "وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة، ويشيدون بشئون الضلالة، ويحكمون بكفر من طالع كتب الكلام، ويستنفرون من تقرير عقائد الإسلام، ورفع أستار الأوهام، ودفع شبه الملاحدة اللئام، قد عكفوا على عادات بالية وهذيانات من التحصيل خالية، يفنون آجالهم سدى، ويصدون عن طريق الهدى. حادوا عن طريق السلف الصالحين، واتخذوا

---

(١) الأستاذ الإمام: تفسير سورة العصر، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٠٣، ص ٥٢ ـ ٥٣ وأيضاً محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، القاهرة ١٩٦٣١، الجزء الأول، ص ٤١١.

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، ص ٤٩٦.

[illegible] غير سبيل المؤمنين، كلما لمحوا نورا إليها بادروا إلى إطفائه، وعدوه شيئا [illegible] لو كشفت سرائر أحوالهم لعجبت البشرية من قبح أفعالهم[1].

لقد [illegible] الأستاذ الإمام ـ بحق ما تمتع به من حاسة نقدية ـ تحليلا بارعا [illegible] وللجمود الفكري التي رانت على كل مناحي الفكر الإسلامي في عصره فأشار إلى صور متعددة لهذا الجمود منها:

1- **الجمود في اللغة وأساليبها:** اللغة العربية التي كانت ـ وما زالت ـ الأداة المهمة في فهم الكتاب الكريم، ومعرفة الأحكام الشرعية ـ الاعتقادية منها والفقهية ـ ولكن العلماء جمدوا في تحصيلهم للغة وأساليبها على فهم كلام السابقين مكتفين بتقليدهم، وأخذ الأحكام منهم دون دليل عليه، انطلاقا من اتباعهم منهجا تعليميا مؤداه أن المتأخر ليس له من سبيل إلا الأخذ بما قال المتقدم، وليس له أن يذهب بعقله إلى غير ما ذهب إليه من تقدمه، فخلت أساليبهم اللغوية من الابتكار، وافتقرت إلى التعبير السليم، وجمدت عند أساليب القدماء التي ربما ناسبت زمانهم ولا تناسب زماننا، فوجهت العناية ـ فيما يقول الأستاذ الإمام ـ إلى الألفاظ في ذاتها، لا إلى مضمون الألفاظ، وما تدل عليه، فلا ينظر الواحد منهم إلا إلى اللفظ وما يعطيه. وبالجملة أسقط هؤلاء الجامدون من وعيهم أن اللغة كالكائن الحي تنمو وتتطور، مع تطور الزمان وثقافته.

إن هذا الجمود في مجال اللغة وأساليبها، قد أضر باللغة إضرارا يكفي أن نقول في بيانه: إن المتكلم منهم إذا خاطب قومه، لا يجد من يفهم ما يقول!!، وكأنه يخاطبهم بلغة أخرى، وأي ضرر أعظم من عجز القائل عن أن يصل بمعناه إلى العقول؟!، لقد صار العلماء في واد، والناس في واد آخر!![2].

لقد أدرك الأستاذ الإمام، ان اللغة بهذا الجمود الذي أصابها قد انفصلت عن الفكر، كما أدرك أيضا أنه لا يمكن تصور إصلاح فكري في الأمة الإسلامية، ـ وهي في هذا شأنها شأن أي أمة أخرى ـ غير مرتبط بإصلاح اللغة، والنظر في

---

(1) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨، القسم الأول، ص ٢٠٥.

(2) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

ألفاظها وطرائق استخدامها، لأن اللغة هى الفكر، ومحال أن يتغير الفكر بدون تغير اللغة وتطويرها.

وحقا ما قاله أستاذنا الدكتور زكى نجيب من أن اللغة نقطة البداية فى ثورة التجديد، واللغة لكى تكون كذلك لابد أن تتطور بحيث تحقق شرطين: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية أولاً، وأن تكون أداة للتوصيل، لا مجرد وسيلة لترنم المترنمين ثانيا[1].

٢ ـ **الجمود فى الشريعة:** وهى صورة من صور الجمود الفكرى، تبدو فى التضيق على الناس فى أحكام الشريعة، فبعدت أحكام الشريعة عن سماحة الإسلام وسعته، التى وسعت العالم بأسره ولكنها اليوم صارت تضيق عن أهلها، حتى اضطروا إلى التماس حقوقهم وحمايتها فى شرائع أخرى، لا ترتقى إلى مكانة الشريعة الإسلامية، وأدى هذا الجمود إلى تناحر المذاهب الفقهية، وسهل على العامة الخروج على أحكام الشريعة، لصعوبة فهم عبارات الفقهاء، فهى عبارات ـ فى معظم الأحيان ـ ورثوها عن أسلافهم، تناسب زمان الأسلاف، لكنها قد لا تناسب أزماننا، فصعب على السامع فهمها، كما صعب أيضا على المتكلم إفهامها لمخاطبية لاعتقال لسانه على حسن التعبير بطريقة يفهمها العامة، فضلا عن الخاصة ـ أحيانا ـ وضاقت الشريعة عن أهل أيضا لأن الفقهاء وقفوا عند حد تقليد مشايخهم، وما أخذوه عنهم يدا بيد، دون إمعان نظر، أو تدقيق، أو محاولة لاستنباط الأدلة، أو البحث عن وسائل لتفهيم العامة، وإنما جمدوا عند حد اللفظ والعبارة التى غالبا ما تكون غير مناسبة للعامة، فضلا عن الخاصة، وهكذا لم ينجح هؤلاء الفقهاء حتى فى التصرف الجيد فيما سمعوه أو علموه من مشايخهم. ولا شك أن هذا الجمود فى الشريعة أدى إلى جهل ما بعده جهل فى معرفة وفهم أحكامها، فجر هذا فسادًا فى الأخلاق، وانحرافاً عن حدود الشريعة، وعجزاً عن متابعة أحكام الدين[2].

(١) الدكتور زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص ٢٢٣.

(٢) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدينة، ص ١٥٣ ـ ص ١٥٤.

٣ ـ **الحزبية المذهبية فى مجال علم التوحيد:** لقد أدى هذا الجمود الفكرى إلى تمزيق الأمة، وتفريقها إلى مذاهب دينية، فوقعت فى حزبية مذهبية بغيضة، ذلك لأنه "لابد من اتباع مذهب خاص فى العقيدة، وافترقوا فرقاً، وتمزقوا شيعاً ـ كما قلنا ـ ولم يكفهم الإلزام باتباع مذهب خاص فى نفس المعتقد، بل ذهب بعضهم إلى أنه لابد من الأخذ بدلائل خاصة للوصول إلى ذلك المعتقد، فيكون التقليد فى الدليل كالتقليد فى المدلول، وكانهم لذلك جعلوا النقل عماداً لكل اعتقاد، وياليته النقل عن المعصوم، بل النقل ولو عن غير المعروف، فتقررت لديهم قاعدة: أن عقيدة كذا صحيحة، لأن كتاب كذا للمصنف فلان يقول ذلك، ولما كانت الكتب قد تختلف أقوالها صار من الصعب أن يجد الواحد منهم لنفسه عقيدة قارة صافية غير كدرة ولا متزعزعة، وقد سرى ذلك من قراء المقلدين إلى أمييهم فتراهم يعتقدون كل ما يقال وينقل عن معروف الاسم، ـ وإن لم يكن فى حق الأمر ـ من أهل العلم، وتناقض على حسب تناقض مسوغاتهم.[1] وهكذا بعد أن كان الإيمان يعتمد على اليقين، الذى ينبع من العقل، ولا يجوز فيه الأخذ بالظن، صار نقل المتأخر عن المتقدم، وجمود الناقل عند حد مانقل، دون وعى ولا تمحيص، هو المصدر فى العقائد، وهذا صيّر النقل فوضى، فصار كل شخص يأخذ عمن عرفه، وظن أنه أهل للأخذ"، ثم كانت حروب جدال بين أئمة كل مذهب، لو صرفت آلاتها وقواها فى تبيين أصول الدين، ونشر آدابه، وعقائده الصحيحة بين العامة، لكنا اليوم فى شأن غير ما نحن فيه، يجد المطلع على كتب المختلفين من مطاعن بعضهم فى بعض، ما لايسمح به أصل من أصول الدين الذى ينتسبون إليه، يضل بعضهم بعضا، ويرمى بعضهم بعضاً بالبعد عن الدّين، وما المطعون فيه بأبعد عن الدين من الطاعن، ولكنه الجمود قد يؤدى إلى الجحود"[2] وقد زكت السياسية، تلك "الشجرة الملعونة" هذا التناحر المذهبى فى العقيدة، لتفريق الأمة، لكى يسهل قياداتها!!.

وهذا الجمود فى العقيدة، أشاع بين الناس كثيرا من البدع، التى نشأت من سوء الاعتقاد، ورداءة النقل.

---

(١) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدينة ، ص ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥١ ـ ص ١٥٢.

٤ ـ **الجمود فى التعليم:** ويشير الأستاذ الإمام أخيرا إلى الجمود فى التعليم الذى أصاب شرره فريقا من المتعلمين على الطرق الجديدة، أى الطرق الأجنبية، والمتعلمين على الطرق الرسمية، أى الطرق الدينية، أما اصحاب التعليم الأول، فقد ضعف إيمانهم بما سرى إليهم من التعليم الأجنبى، وأما أصحاب التعليم الثانى، فقد جمد تعليمهم عند العلوم القديمة، ونفروا من العلوم الحديثة، فأنشا كلا النوعين من التعليم متعلمين حاقدين، دوى ذوات خاملة[١].

هذه هى مظاهر التخلف والجمود التى أشار إليها الإمام، وقد كان لهذا الجمود تأثيره النفسى فقد أشاع حالة من اليأس جعلت فريقا من الخاملين الجامدين، لا يقفون عند الشك فى ذواتهم وقدراتها على الابتكار والإبداع، وإنما تعدوا ذلك إلى تشكيك الناس فى أنفسهم وفى دينهم قائلين: "إن الزمان قد أقبل على آخره، وإن الساعة أوشكت أن تقوم، وإن ما وقع فيه الناس من الفساد، وما منى به الدين من الكساد، وما عرض عليه من العلل، وما تراه فيه من الخلل، إنما هى أعراض الشيخوخة والهرم، فلا فائدة من السعى، ولا ثمرة للعمل، فلا حركة إلا إلى العدم، ولا يصح أن يمتد بصرنا إلا إلى العدم، ولا أن ننظر فى غاية لأعمالنا سوى العدم[٢].

إن الأستاذ الإمام يصف هؤلاء المشككين العدميين بأنهم "حفدة الجهل وأعوان اليأس، يهرفون بما لا يعلمون" ثم يرد عليهم ناقداً إياهم بقوله: "ماذا عرفوا من الزمان حتى يعرقوا أنه كاد ينقطع عند نهايته؟، إن الذى مضى بيننا وبين الإسلام (أى الهجرة) ألف وثلاثمائة عام، وإنما هى يوم أو بعض يوم، من أيام الله تعالى[٣]، وإن آيات الله فى الكون، وإن كانت تدل على أن ما مضى على الخليقة

---

(١) انظر تفصيلا: الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٥٦ ـ ١٥٨. وانظر أيضاً "الجبرتى عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، القاهرة، ١٩٥٨م، ج١، ص ١٩٧، ص ١٩٨، ص ٢٠٢، ص٢٠٣، ص ٢٠٤" فقد ذكر الجبرتى العديد من الحوادث التى تدل على انتشار التفكير الخرافى بين عامة المصريين، وفى الأزهر بين شيوخه وطلابه.

(٢) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٦١.

(٣) هذا راجع إلى قوله تعالى: ﴿وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾ (الحج آية ٤٧) فيكون ما مضى على الإسلام يوم أو بعض يوم، وكذلك قوله تعالى ﴿تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾(سورة المعارج، آية ٤) فيكون ما مضى على الإسلام بعض يوم فقط من أيام الله.

يقدر بالدهور الدهارير، تشهد بأن ما بقى لهذا النظام العظيم يقصر عن تقديره كل تقدير"[1].

على أننا يمكننا القول بأن ذلك الجمود والتخلف فى مجال علم التوحيد فى العصر الحديث راجع إلى إرث فكرى ورثناه شاعت فيه بعض الأفكار التى سادت فى الطور المتأخر لعلم التوحيد، كان لها أثرها فى تخلف هذا العلم عن ذلك الازدهار الذى تمتع به، فترة من الزمان، من هذه الأفكار:

انفصال الفكر عن الواقع، ومن ثم انفصال الدين عن الحياة وشئونها:

فعلى الرغم من أننا نجد علم الكلام فى فترات ازدهاره، قد خاض فى معارك طاحنة، أبلى فيها بلاءً حسناً فى مجال الدفاع عن العقيدة، إلا أنه فى عصوره الأخيرة بات علماً جافاً، قدم فيها العقائد الإسلامية فى صورة مثالية منقطعة الصلة عن الواقع الإسلامى المعاش، ففقد فاعليته، وعجز عن القيام بدور إيجابى فعال فى قيادة المسلمين فى حياتهم العملية، فانفصل بفكره النظرى عن واقع المسلمين العملى، وهذا ما يلاحظه المطلع على تراث علم التوحيد المتأخر، فيدرك من الوهلة الأولى أن العقائد قدمت فيه كنظريات مجردة لا صله لها بالواقع، ففقدت فاعليتها فى توجيه الحياة الإسلامية لغياب تأثيرها النفسى والاجتماعى فى حياة المسلمين الواقعية، وصارت أفكاره لا ترسم للناس طريق الوصول إلى تحقيق أهدافهم العملية التى سقطت وغابت من حساب علماء التوحيد المتأخرين، ويبدو أن أسبقيه الفكر على الفعل هى سمة عامة فى المجتمعات التراثية التى ما زالت تعتبر فكرها بديلاً عن واقعها، وماضيها ممتداً فوق حاضرها، ومن هنا دأب بعض مفكريها على إعطاء الأولوية للنظر على العمل، والإيغال فى البحوث النظرية بدعوى التأصيل المعرفى أولا، ثم يطول البحث، وينقضى العمر، والمعرفة لم تكتمل بعد، فلا هو أصّل معرفته، ولا هو أدرك واقعه، لذلك قال الأصوليون القدماء: إن كل مسألة نظرية لا ينتج منها أثر عملى يكون وضعها فى العلم زائداً، ترفاً عقلياً[2].

---

(١) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٦١.

(٢) دكتور حسن حنفى ودكتور محمد عابد الجابرى: حوار بين المشرق والمغرب (حوارات أجرتها مجلة اليوم السابع، تقديم جلول فيصل، المغرب، ١٩٩٠، د. حسن حنفى فى معنى الحوار ومقاصده، ص ٢٣.

إننا قد ورثنا أيضاً من تراثنا في علم التوحيد نظريتين فيما يتعلق بالفعل الإنساني، الأولى: جردت الإنسان من كل فعالية، ولم تجعل له نصيباً ذا بال في فعله، وذلك انطلاقاً من شمول الفعل الإلهي، والثانية: أعطت للإنسان نصيباً في فعله، ومسئوليته عنه، سادت النظرية الأولى، وانحسرت النظرية الثانية، وهي حتى في حالة وجودها كانت على المستوى النظرى البحت، فكانت تدور حول علاقة الإرادة الإنسانية بالإرادة الإلهية، لهذا لم يتولد عنها كلام ـ ذو بال ـ في حرية سياسية أو اجتماعية ... إلى آخر انواع الحريات التي تموج في المجتمعات المتقدمة في عالمنا المعاصر، لكن ظل الكلام عن الحرية في إطارها النظرى البحت، ولم تُجسم هذه المشكلة على أرض الواقع، وفي رأينا مازال كلامنا عن الحرية بأنواعها يدور معظمه في هذا الفلك النظرى إلى حد بعيد.

ومن هذه الأفكار الموروثة أيضاً، وكان لها أثر بعيد في هذا التخلف، فكره حصر الإسلام والدفاع عنه في دائرة العقائد والعبادات في صورتهما النصية وعزله عن شئون الدنيا والحياة وتنظيم المجتمع تحت دعوى أن الإسلام اعتقادات فقط، لا صلة لها بالحياة، وترتب على ذلك إهمال سائر العلوم ماعدا العلوم الدينية في ثوبها المتزمت، مما أظهر الإسلام في العصور المتأخرة بالتزمت والتخلف عن ركب الحضارة.

ولعل هذه الفكرة جاءتنا مما شاع في تراث جمهور أهل السنة من السلفيين والحنابلة عن مفهوم العلم وحصره في "العلم الديني" فقط، فهو العلم النافع وما عداه ضار، فضيقوا دائرة العلم، ولم يجعلوها تتسع حتى لتشمل العلم النافع للدين[1]. لهذا قصرت أدوات الدفاع عن الدين في يد علماء التوحيد المتأخرين، وبقيت على ما كانت عليه في علم التوحيد التقليدي، بل إنها في معظم الأحيان لم تصل إلى مستوى ما كانت عليه أدلة علماء المتكلمين في عصر ازدهارهم، حين اطلعوا على الثقافات الأجنبية وأخذوا منها ما يعين على دفاعهم عن الإسلام، والاستدلال على أصوله، حيث لم يجدوا حرجاً في الاستعانة بأية ثقافة مخالفة في سبيل هذا الهدف، فاتسع أفقهم، وتدعمت أدلتهم.

---

(١) انظر على سبيل المثال:

ابن رجب الحنبلي: فضل علم السلف على الخلف، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٤٧هـ ص ٥٠.

وغالب الظن أن هذه الفكرة أيضاً ارتبطت بفكرة أخرى شاعت فى تراثنا، وهى هجر الدنيا واحتقارها، ومن ثم احتقار العلم الدنيوى[1].

بمثل هذه الأفكار التى شاعت فى تراث علم التوحيد فى العصر الحديث، أرسى التخلف دعائمه، غير أن الأستاذ الإمام، يرى أن هذا التخلف ـــ للفكر الإسلامى بوجه عام بما فيه علم التوحيد ـ ليس من طبيعة الإسلام، وإنما جاء لعلل عارضة عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى افئدتهم[2] والسبب فى تمكنها من نفوسهم تلك "الشجرة الملعونة" شجرة السياسة، والتى كان لها دورها فى الحمل أعوان العلم وأصحابه، وحسنوا للعامة أن ذلك من باب التقوى وحماية الدين، كما حسنوا لهم التقليد[3].

لقد واجه الأستاذ الإمام ظاهرة التخلف والجمود فى علم التوحيد، بمنهج جديد، مدركاً أنه لابد من إصلاح علم الكلام التقليدى، وإعادة بنائه، بحيث يكون هذا العلم محققاً لغايات جديدة، ترتبط بالواقع الإنسانى، فيحرر الإنسان من كافة الأغلال التى تغله، حتى ينطلق فرداً عاملاً إيجابياً فى مجتمعه، علْم يؤكد على تجسيد الإسلام فى حياة المسلم، لتنطلق طاقاته، وتقوى ذاته، فيكون أداة صالحة فى تغيير مجتمعه إلى الأفضل، ولن يكون ذلك كله بالوقوف بعلم التوحيد عند أساليبه التقليدية، بل بتفسير المشكلات العقدية تفسيراً إيجابياً يدفع إلى العمل، ويحث عليه، تفسيراً يحرر الطاقات الإنسانية، ليرد إلى العقيدة الإسلامية فاعليتها وقوتها الايجابية، ويحيا المسلم المعاصر، كما كان يحيا السلف الصالح، ومن هنا جاء أهم مؤلف من مؤلفاته الكلامية ملبياً لهذه الغايات وهو "رسالة التوحيد"، والتى تعتبر أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق، ويمكن أن يتضح هذا بمقارنتها بالمؤلفات الكلامية الحديثة مثل "أم البراهين" للسنوسى،[4] أو "الجواهر الكلامية فى

---

(١) انظر على سبيل المثال:

الوزير السيد أبو الحسن بن أحمد الحسن بن على: يتيمة الدهر، تحقيق عزت العطار، القاهرة، ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م، ص ٢٥، ص ٢٦، ص ٢٨، ص ٢٩، ص ٦٨.

(٢) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٤٨ ـ ص ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٤٧.

(٤) انظر شرح "أم البراهين فى علم الكلام" للسنوسى، شرح وتحقيق وتعليق، مصطفى محمد الغمارى، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٩م.

العقائد الإسلامية[1] وغيرهما من كتب علم الكلام الحديث، التى ظلت تتحرك فى دائرة علم الكلام التقليدى بعيدة عن مشكلات الفكر الحديث، وإفرازاته اللاهوتية والفلسفية[2].

وحقاً ما قاله أستاذنا الدكتور عثمان أمين من أن الأستاذ الإمام وإن كان قد استبقى فى مذهبه غير قليل من الصور التقليدية لبعض المشكلات الفلسفية أو الكلامية، لكن تلك المشكلات قد تغيرت عنده فى مضمونها وفحواها، عما كنا نعهده عند أسلافه من الفلاسفة ورجال الدين المسلمين، فلقد كان حريصاً كل الحرص على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية تدعو إلى تعاليم الحرية، وتبث أخلاق الصبر والجهد والعمل، فتوقظ العالم الإسلامى من حالة النعاس والكلال والجمود، وتبعث فيه أملاً كان من قبل حقيقة واقعة وتعيد إليه سابق مجده فى مجالات العلم والدين والأخلاق والاجتماع والسياسة والفلسفة[3].

كما نزع الأستاذ الإمام فى معالجته للمشكلات الكلامية ـ كما سترى ـ منزعاً عملياً قائماً على التسامح الدينى، والاجتهاد بالرأى، وإلى التفكير المستقل عن كل سلطة إلا سلطة العقل، وهو الذى صرح غير مرة بأن المباحث التقليدية التى يقضى فيها شيوخ الأزهر أعمارهم لا تعدل جهد ساعة إذا لم تنفع الناس فى أعمالهم وفى تدبير حياتهم، ذلك لأن مقياس العمل الصحيح أو الفكر السديد هو فى مقدار ما ينتجه ذلك العمل أو هذا الفكر، فالعمل الذى لاينتج شيئاً لا يستحق أن يوصف بأنه "عمل" والفكر الذى لا يرسم للناس طريقاً للوصول إلى تحقيق الأهداف ليس جديراً بأن نطلق عليه اسم "الفكر"، فالعمل إذا كان عقيماً كان عبثاً من العبث، والفكر إذا لم يكن قوة لصاحبه تمكنه من بلوغ الغايات كان لغواً من اللغو[4].

من أجل هذا الإصلاح يقول الأستاذ الإمام "وارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين:

---

(١) الشيخ طاهر الجزائرى: الجواهر الكلامية فى العقائد الإسلامية، دمشق، ١٣١٢، ١٨٩٤م، وتدور مسائله فى فلك علم الكلام الأشعرى.

(٢) دكتور فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ١٩٧.

(٣) الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٥، ص ١٣٢.

(٤) الدكتور زكى نجيب محمود: رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ١٥٦.

الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع إلى كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى، واعتبار الدين ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه .... أما الأمر الثانى: فهو إصلاح اللغة العربية ...."[1].

ليس من سبيل ـ إذن ـ إلى مواجهة جمود علم التوحيد، إلا بإبراز دور العقل، وتوجيهه توجيهاً سليما فى فهم الأصول العقدية، وتنقيتها مما شابها من شوائب.

أبرز الأستاذ الإمام دور العقل فى مجال علم التوحيد، فهو يقول فى مطلع مؤلفه المهم "رسالة التوحيد": إن هذا النوع من العلم ـ علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات ـ كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام، ففى كل أمة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده، وكان البيان من أول وسائلهم إلى ذلك، لكنهم كانوا قلما ينحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى، وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود، أو ما يشتمل عليه نظام الكون، بل كان منازع العقول فى العلم، ومضارب الدين فى الإلزام بالعقائد، وتقريبها من مشاعر القلوب، على طرفى نقيض، وكثيراً ما صرح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو العقل: نتائجه ومقدماته. فكان جل ما فى علوم الكلام تأويل وتفسير، وإدهاش بالمعجزات، أو إلهاء بالخيالات"[2].

لكن علم التوحيد الذى نشأ فى الإسلام، وقام بقيامه، لتأييد العقيدة الإسلامية والدفاع عنها[3]، افسح مجالاً كبيراً للعقل، ذلك لأن القرآن الكريم ـ وهو المصدر الأول للعقائد ـ قد زكى العقل، وحث على النظر والتأمل والتفكر والاستدلال[4]، وقد نبه الأستاذ الإمام إلى ذلك بقوله: "ولكنه (أى القرآن) أقام الدعوى، وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين، وكرّ عليها بالحجة (أى حمل عليها مجالدا لها بالحجة)، وخاطب العقل، [illegible] من الإحكام والإتقان [illegible] إلى اليقين [illegible]

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ص ١١ ـ ص ١٢ وانظر أيضاً الشيخ مصطفى عبد الرازق: محمد عبده، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ ، ص ٧٦.

(٢) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٨.

(٣) انظر كتابنا: أصالة علم الكلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة. الفصل الأول.

(٤) المصدر نفسه "الفصل الثانى".

ادعاه ودعا إليه، حتى أنه فى سياق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخلق سنة لا تتغير، وقاعدة لا تتبدل فقال: ﴿ سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الفتح ٢٣)، وصرح ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (١٣: ١١) ﴿فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله﴾ (٣٠:٣٠)، واعتضد بالدليل حتى فى باب الأدب فقال: ﴿ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم﴾ (٤١:٤٣)، وتآخى العقل لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لايقبل التأويل[١].

إن الأستاذ الإمام يؤكد أن أصول الدين والتى هى موضوع "علم التوحيد وما يتبع هذه الأصول من فروع لا سبيل إلى الاعتقاد بها إلا بالعقل، فبرهانها من العقل حيث تقرر "بين المسلمين ـ كافة ـ إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه ـ أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشىء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل"[٢].

ولما كان العقل يمثل هذه المكانة فى علم التوحيد لذا يرى الأستاذ الإمام أن أول الأسس التى ينبغى أن يعاد عليها بناء علم التوحيد هو إبراز الدور الفعال للعقل فى مجال علم التوحيد ويمكننا أن نلمس هذا الدور الفعال فى الجوانب التالية: ـ

أولاً : تأسيس الاعتقاد على العقل:

يقرر الأستاذ الإمام أن النظر العقلى من أول الواجبات على المكلف، حيث يقول: الواجب على كل ذى عقل أن يذهب إلى النظر فى الحقائق، ويسيرها على وجه أدق يحسب طاقته، ويقيم البراهين القطعية على النفى والإثبات[٣].

والنظر يقصد به: التفكير، والتدبير، والروية، والتأمل، والاستدلال، فالنظر هو التفكير الذى يستطيع به تحصيل المعرفة، وهو تفكير استدلالى يشمل تأمل الشىء والتمثيل بينه وبين غيره، كقياس واقعة على أخرى لوجه الشبه بينهما. وقد نبهنا القرآن الكريم إلى مثل هذه المعانى، كما أن جمهور المتكلمين يعرفونه على

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٩ـ ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٠.

(٣) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الثانى، ص ٥٠١.

هذا النحو، فيعرفه الأشعرى: بأنه هو الفكر الاستدلالى[١]، ويعرفه الباقلانى: بأنه الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن[٢]، ويعرفه الجوينى والآمدى: بأنه هو الفكر لاتحاد مدلولاتها[٣]، وقريب من هذا نجده عند القاضى عبد الجبار المعتزلى حيث يقول: إن النظر هو تأمل حال الشيء، والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة بغيرها، وهذا ما يجده العاقل من نفسه إذا فكر فى أمور الدين والدنيا"[٤].

والأستاذ الإمام يتفق مع جمهور المتكلمين فى معنى النظر العقلى ووجوبه على المكلف، ويرى أن وجه الوجوب شرعى[٥] موافقا بذلك جمهور الأشعرية، ومخالفا جمهور المعتزلة[٦] الذين يرون الوجوب عقليا، وإن كان الأشعرية لا يخالفون المعتزلة فى أن العقل يهدى إلى الحقائق، ولكنهم يرون أن العقول تحتاج إلى منبه ينبهها ويحثها على النظر، فالشرع هو الذى ينبه الغافل ويوقظه من سباته إلى وجوب النظر فى المخلوقات للوصول إلى معرفة الله تعالى.

والعقل حينما يقوم بالنظر العقلى الذى يؤدى إلى اليقين والتثبت الذى تسكن له النفس، ويطمئن له القلب لابد أن يكون نظراً صحيحاً، بمعنى أن يصدر من إنسان عاقل يكون مدركا للعلوم الضرورية التى خلقها الله فيه ابتداء، فالعقل هو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها، ذلك لأن العقل ـ عند المتكلمين ـ هو هذه العلوم الضرورية التى تساعد على اكتساب العلم، وفهم التكليف، وقد دارت تعريفاتهم حول هذا المحور[٧].

---

(١) الجرجانى: شرح المواقف، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٦٦، ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٣.

(٤) القاضى عبد الجبار: "المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، الجزء الثانى عشر "النظر والمعارف" بتحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص ٨.

(٥) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الثانى، ص ٦٧.

(٦) الشهرستانى: الملل والنحل، نشر عيسى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٦٨م، ج١، ص ٥٢، والأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م، ج١، ص ١٥٥، والبغدادى: الفرق بين الفرق، بتحقيق محمد محىّ الدين عبد الحميد نشر مكتبة صبيح، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٢٩.

(٧) يعرفه الأشعرى بأنه "العلم ببعض الضروريات" (انظر الجرجانى: شرح المواقف ص ٣٨٥)، وإلى نفس هذا التعريف يذهب الباقلانى والجوينى (انظر مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبه والرد على المعتزلة، طبعة كلكته، ص ١٩١، ص ٢٢٦) والرازى (انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من=

ويؤكد الأستاذ الإمام أن الإسلام أقام الإيمان بالله تعالى ووحدانيته على الدليل العقلى، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى، وهو ما نسميه "بالنظام الطبيعى" ولم يوكلنا فى هذا الصدد إلى غير العقل"[1].

وإذا كان الإسلام طالب الإنسان بالإيمان بالله تعالى ووحدانيته، وذلك اعتمادا على الدليل العقلى، فإن الإيمان كله يكون قائما على العقل، ذلك لأن الاعتقاد بالله مقدم على سائر العقائد فضلاً عن أنه الأساس الذى يبنى عليه سائر أصول الاعتقاد يقول الأستاذ الإمام: "على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقادات بالنبوات، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسل، إلا بعد الإيمان بالله، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يعقل أن نؤمن بكتاب أنزله الله، إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله، وبأنه يجوز أن ينزل كتابا ويرسل رسولاً"[2].

ويؤكد الأستاذ الإمام على تأسيس الاعتقاد على العقل قائلاً: للإسلام فى الحقيقة دعوتان: دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد ﷺ.

فأما الدعوة الأولى: فلم يعول فيها إلا على تنبيه العقل وتوجيهه إلى النظر فى الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب،

=العلماء والحكماء والمتكلمين، المطبعة الحسينية، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص ٢٧) والجوينى (انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، طبع الخانجى، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٨) وهذا ما سبق أن انتهى إليه المعتزلة كالجبائي الذى يعرف العقل بأنه "العلم" والذى يبدو أنه يقصد به العملية التى يكتسب بها الإنسان المعلومات وليس المعلومات نفسها(انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين،ج٢، ص ١٥٥) وكذلك القاضى عبد الجبار الذى يعرف العقل بأنه "عبارة عن جملة من العلوم الضرورية" (انظر" شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له، الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٣٨٤هـ ــ ١٩٦٥م، ص ٤٨، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الحادى عشر، "التكليف" بتحقيق الأستاذ محمد النجار والدكتور عبد الحليم محمود ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص ٣٧٩، ص٣٨٤، وانظر ايضاً الدكتور عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف "آراء القاضى عبد الجبار الكلامية" مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩١هـ ــ ١٩٧١مم. ص ٥٩.)

(١) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه ١١٦.

وإن كان مسايرا لمنطق العقل، ومتفقا معه، وفى هذا قلب لسنة الله فى خلقه، والتى تقضى بأن ينظر المرء ويستدل ليعتقد[1]، ولا يخضع لشىء أو يذل له سوى الحق، ولا يكون عبداً ذليلاً لفكر من تقدمه سواء أكانوا أحياء أم أمواتا.

والأستاذ الإمام فى نبذه ومهاجمته التقليد، لا يمنع من الاقتداء بمن تقدمنا من العلماء، لكنه يدعو دعوة صريحة إلى استعمال الفكر النقدى، الذى يفحص ويمحص، ويميز – فيما يصلنا عنهم – بين الصحيح من أقوالهم والفاسد منها، والصحيح بلا ريب هو ما وافق العقل السليم، الذى هو الميزان الصحيح الذى لا ينبغى أن يقرر رأياً إلا بعد أن يوزن به ويظهر رجحانه، وهذه الحاسة النقدية هى التى تميز الإنسان عن الحيوان[2].

وتولد هذه الحاسة النقدية عند الإنسان شجاعة تحرره من رق التقليد، فلا تغتال شخصيته، ولا تذوب فى شخصية الآخرين، وإنما يكون حراً خالصاً من رق الأغيار عبداً للحق وحده، بهذا يكون الإنسان لبنة إيجابية فى صرح المجتمع الذى ينشد التقدم[3].

يقول الأستاذ الإمام: إن فكراً يكون مقيدا بالعادات، مستعبداً للتقليد، لهو فكر ميت، لا شأن له ولا حياة، إذ الفكر إنما يكون له وجود صحيح إذا كان مطلقا، مستقلا، يجرى مجراه الطبيعى الذى وصفه الله تعالى، إلى أن يصل إلى غايته[4].

وعلى هذا فالإنسان مطالب بأن يفكر تفكيراً حراً يقول الأستاذ الإمام: إن التفكير واجب على الموجود العاقل لا مخلص منه، فعلى هذا الموجود العاقل أن ينهض بجهوده الخالصة للبحث عن الحقيقة فى العالم الذى يكنفه، والفحص عن الموجودات والأشياء، على قدر ما تنتجه له وسائله الخاصة، وسواء أكان مؤيداً أم

---

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ص ٧٦٢.

(٢) الأستاذ الإمام ورشيد رضا: تفسير القرآن الكريم، المشهور بـ (تفسير المنار)، القاهرة، المنار، الجزء الثالث، ص ٣٠٤، بدأه الأستاذ الإمام وبوفاته وقف التفسير عند الآية ١٢٥ من سورة "النساء" وأتمه رشيد رضا.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ص ٧٦٢ – ٧٦٣.

(٤) المصدر نفسه: ص ٧٦٣.

معارضاً فواجبه أن يدعم موقفه ببراهين يقينية، لكن إذا كان عليه أن لا يهمل واجب التفكير، فعليه أيضا أن يحتاط من الشطط فى الاستدلال(١).

ويؤكد الأستاذ الإمام أن نبذ التقليد والنظر فى الدليل، والنهى عن الأخذ بشيء من غير دليل، كان نهج القرآن كما كان نهج السلف الصالح، لكن جاء الخلف الطامح فحكم بالتقليد وأمر به، ونهى عن الاستدلال على غير صحة التقليد حتى كأن الإنسان خرج عن حده، وانقلب إلى ضده، وصار الذين يعلمون أن الإسلام امتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد، والمطالبة بالبرهان والدليل، وعلم الناس استقلال الفكر والتفكير، وطالب المسلمين بالرجوع إلى الدليل، يعيبون عليهم الأخذ بقال وقيل، وياليته كان الأخذ بقول الله، أو قول الرسول ﷺ لكنه الأخذ بقال فلان وقيل عن فلان(٢).

والأستاذ الإمام فى محاربته التقليد، كان يواجه مقلدة عصره، ويرد عليهم من واقع الآيات القرآنية التى تنبذ التقليد، فلا يترك آية قرآنية تذم إتباع الآباء السابقين من غير تفكير، إلا ويلحق بهذا النوع من التقليد العلماء الذين يصرحون بأنهم مقلدون، ولا يلزمهم النظر فى الكتاب والسنة بل يعتمدون على ما كتب غيرهم، ويدينون لكتب المتقدمين على تعارضها وتناقضها ويكتفون بقولهم وكلهم من رسول الله ملتمس.

يقول الأستاذ الإمام فى تفسير قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذٍ مسفرة ضاحكة مستبشرة، ووجوه يومئذٍ عليها غبرة ترهقها قترة﴾: من كان فى هذه الحياة الدنيا طلّابا للحق نظاراً فى الدليل لا تحجبه عن الاعتبار غفلة، ولا تأخذه عن الحق إذا ذكر به أنفة، ولا تنفره منه عادة ولا تباعده عنه ألفة، فهو لا يعتقد لنفسه عقيدة إلا بعد تقريرها على المقدمات الصحيحة المستمدة من حكم البديهة، ليس رأى فلان، أو قيل سابق فى زمان، إلا قول رسول كريم، قامت على عصمته براهين يقبلها العقل السليم، ويؤكدها الذكر الحكيم ثم أخذ نفسه بالعمل على ما يطابق عقيدته، فهو كما يعتقد بالحق يعمل الحق، من كان هذا شأنه فى حياته هذه فما الذى يلاقيه إذا جاءت الصاخة .. إن وجهه يتهلل ويسفر ويضحك ويستبشر وأما من احتقر عقله ورضى

---

(١) الأستاذ الإمام: تفسير جزء "عم"، المنار، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ص ١٦٩.

(٢) الأستاذ الإمام: تفسير المنار، ج١، ص ٢٢٤.

جهله وصرفه عن الدليل ما أخذه عن آبائه وتلقاه عن سلفه ورؤسائه .. فإنه يوم القيامة تعلو وجهه الغبرة وتغشاه القترة، لأنه من الكفرة الفجرة[1].

لقد أدرك الأستاذ الإمام مدى الضعف والانحطاط الفكرى الذى وصلت إليه الثقافة الإسلامية الموروثة، والتى عجزت عجزاً تاماً فى مواجهة تيار الحياة المتجددة، وعن متابعة الحياة الحديثة فى أسلوبها ومنهجها والملائمة بينها وبين تعاليم الإسلام الصحيحة، تلك الحياة التي وقف الأستاذ الإمام على جانب كبير من تقدمها لإطلاعه على علوم الغرب فضلاً عن طوافه بالعالم الغربى، فأدرك أنه لا مخرج للمسلمين من أزمتهم إلا بترك التقليد، والاعتماد على الفهم والاستنتاج والاستنباط، واتباع أساليب المنهج العلمى الحديث فى البحث، من هنا دعا علماء عصره إلى عدم الاعتماد على كتب المتأخرين والتى ألفت فى عهد الركود والضعف لتأثيرها السلبى على توجيه الحياة، وعجزها عن توجيه العقل الإسلامى فى مسايرة الحياة وتطورها، والأزكى لهم أن يطلعوا على كتب القرون المتوسطة كالقرن الثالث والرابع الهجرينن. يقول الأستاذ الإمام: إذا رجعنا إلى كتب القرون المتوسطة، فترة ما قبل الركود نكون قد خطونا لإصلاح الكتب والفقه، وما دمنا مقيدين بعبارات هذه الكتب المتأخرة المتداولة، ولا نعرف الدين والعلم إلا منها، فلا تزداد إلا جهلاً، وهذا الشوكانى: لما كسر قيود التقليد الأعمى، حيث كان وهابيا معتدلاً، صار عالما فقيها!!، إن حالة الفقهاء هذه فى الكتب المتأخرة هى التى ضيعت الدين .... لقد صرفوا جل اهتمامهم إلى البحث فى أحكام الطهارة والعبادات فى بحوث وتدقيقات مسرفة فى مسائل الماء والطهارة والصلاة؟!، مع أن المسلم العادى يشغله أكثر ما يشغله البحث فى مسائل الكسب والعمل، أما مسائل العبادات فيمكن إيضاحها فى ورقات قليلة وبحوث بدلاً من هذه الكتب والمتون الضخمة[2].

لهذا كله دعا الأستاذ الإمام وبكل قوة إلى فتح باب الاجتهاد، منكراً بكل قوة القول الذى شاع بأن باب الاجتهاد قد أغلق.

والأستاذ الإمام إذ ينادى بالاجتهاد، فإنما ينادى بفهم جديد لروح القرآن والسنة، فهو ليس فقط بحثاً فى المصادر الدينية كى يطبع حالاً معينة أو حادثة

(١) الأستاذ الإمام: تفسير جزء "عم" ، ص ٢٤.

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام، الجزء الأول، ص ٩٤٣ ـ ٩٤٥.

جديدة بطابع هذه الروح الدينية، بحيث لا يبدو شذوذ ولا نفرة عن ذلك الجو الديني الأصيل، وإنما أيضاً بحثاً في النصوص الدينية لفهم مقاصدها البعيدة في الخلق والأكوان، وتدبر منزلة الإنسان في الوجود واستخراج الأحكام، بصورة تحقق مصلحة المسلم المعاصر وكرامته وحريته التي كفلها الشرع ليكون الإنسان خليفة لله في الأرض[١].

الاجتهاد الذي ينادي به الأستاذ الإمام، هو ذلك الاجتهاد الذي يحاول صياغة فقه جديد يتلاءم مع تطور الحياة الإسلامية، وما يجد فيها من جديد لا يعرفه أمس هذه الحياة، اجتهاد يلائم بين الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام، تلك التعاليم التي لو وقفت عند حد فقه الأئمة السابقين لسارت الحياة الإسلامية في عزلة عن التوجه الإسلامي، وبقيت أحداثها. بمنأى عن التكيف الإسلامي، فضلا عن أنه لا يحقق للشريعة دلالتها العميقة في أنها الهدى الأزلي، وهذا بلا شك وضع سيحرج المسلمين في إسلامهم وحياتهم معاً!!، وهذا يؤدي إما أن تقل قيمة الإسلام في نفوسهم تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها، وإما أن يقفوا عن متابعة السير في الحياة فيصيروا في عزلة عن الحياة نفسها، وضد الحياة، وقانونها، ومع تقدم الزمن يستنفذ المجتمع الإسلامي والإسلام وجودهما في التاريخ[٢].

إن الدعوة التي ينادي بها الأستاذ الإمام لها خطورة كبيرة ـ في عصرنا الراهن على وجه الخصوص ـ فالمسلمون يعاصرون أقواما، يعتمدون على العلوم الصحيحة، ويكتشفون كل يوم من الاكتشافات ما مكنهم ـ بالفعل ـ من فرض سيطرتهم ليس فقط على العالم المحيط بهم، بل امتد إلى آفاق شاسعة تعدت عالم الأرض إلى عالم الفضاء!!، والتحدي الأكبر الذي يواجهه العالم الإسلامي، هو أن يخرج من مرحلة الاستهلاك للعلم الغربي وما يحمله من تكنولوجيا متقدمة إلى المشاركة الحقيقية ـ بالفعل وليس بالقول ـ في هذا التقدم المذهل الذي حققه وما زال يحققه العالم الغربي في مغامراته العلمية، ولن يكون ذلك، إلا بتحول يأتي من داخل الإسلام ذاته، عن طريق الاجتهاد، الذي يتعدى فهم الدين ومقرراته، إلى إبراز

---

(١) محمد صالح المراكشي: قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٩٢، ص ٥٧.

(٢) الدكتور محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتب وهبه، القاهرة الطبعة التاسعة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

روح الإسلام فى التعامل مع العلوم العصرية والمخترعات والمعاملات الاقتصادية الجديدة، وأنماط الإنتاج والسياسة الدولية.

فالاجتهاد هو السبيل الوحيد للخروج من هذه الثنائية التى يعانيها المسلم المعاصر المتمثلة فى حياة معاصرة يعيشها بكل مشكلاتها ـ على نحو ما أوضحت ـ وإسلام يعتقد به، ويريد أن يكون سلوكه فى حياته على أساس من تعاليمه[1]. من هنا أضحى الاجتهاد الذى نادى به الأستاذ الإمام ليس فقط لاعتبار الإنسان وتقدير طبيعة العقل الإنسانى، وإنما لضرورات: منها ما هو دينى يتعلق بكون الإسلام ديناً عالميا، يعين الإنسانية على توجيه حياتها فى ظروفها المختلفة، ومنها ماهو إجتماعى، فهو الطريق الوحيد لخلق إنسان يكون لبنة إيجابية فى بناء المجتمع الإنسانى، ومنها ما هو اقتصادى لتحقيق رفاهية المجتمع الإسلامى، ومنها ماهو سياسى .... إلى آخر هذه الضرورات الإنسانية.

وإذا كان الأستاذ الإمام قد نادى بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، فقد نبهنا إلى أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع يقول فى تفسيره لقوله" ﴿الله الصمد﴾" ثم هو الله (الصمد) فى تحديد الحدود العامة للأعمال، ووضع أصول الشرائع، فلابد أن يرد إلى ما أنزل، جميع ما يقع الاختلاف فيه، وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره، متى نطق صريح كتابه بخلافه، وعلى الناس كافة أن يرجعوا إلى الكتاب، فإذا لم يكونوا عارفين به رجعوا إلى العارف وطالبوه بالدليل منه، وعليهم أن يهتموا بأن يعرفوا منه أصول ما يعتقدون وما يعملون، فإذا لم يفعلوا اختلفت الآراء، وحجبت المذاهب كتاب الله، فدَرس مَعناه، وذهبت الحكمة من إنزاله ليعلق الناس بقول غير المعصوم، وعماهم عن هدى المعصوم، فكانوا بمنزلة من لم تأتهم رسالة، وإنما يعملون بما يقول زعماؤهم، الذين لا يجدون دليلا على امتيازهم بالزعامة، فيكونون متمسكين بما لم ينزل به الله سلطانا، فسيقعون فى مهاوى الشقاق الدنيوى والآخروى".

وهكذا إذا كان الأستاذ الإمام قد حدد غاية الاجتهاد فى خدمة مصالح المسلم الحيوية ... فلا بد أن يتسع نطاقه فلا يقتصر فقط على ما انتهى إليه فريق من الفقهاء، وهى قصره على استخراج الأدلة من الكتاب والسنة وإنما يجب أن يتعدى ذلك

(١) الدكتور محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ص ١٣٥.

مراعاة بعض القواعد التى هى من وحى النص القرآنى ذاته عند استنباط الأدلة والأحكام من شأنها إشاعة الحركة والتجديد المستمرين فى روح الإسلام من هذه القواعد التى نبهنا إليها الأستاذ الإمام، قاعدتان مهمتان هما:

(أ) **قاعدة الضرورة:** وهى مقررة بقوله تعالى: ﴿ **لقد فصّل ما حرّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه** ﴾[1] يرى الأستاذ الإمام أنه واجب علينا أن نعتمد على هذه القاعدة فى التشريع ذلك لأن هناك مسائل ضرورية طرأت على المسلمين تمس واقع حياتهم، وتضطرهم إلى التماس حكم فى مثل هذه المسائل يقول الأستاذ الإمام: "إن الناس تعرض عليهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها فى الكتب، فهل يوقف سير العالم لأجل كتبهم؟! هذا لايستطاع، ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجاؤا إلى غيرها، إن أهل بخارى جوزوا الربا لضرورة الوقت عندهم، والمصريون قد ابتلوا بهذا فشدد الفقهاء على إغنياء البلاد، فصاروا يرون أن الدين ناقص، فاضطر الناس إلى الاستدانة من الأجانب بأرباح فاحشة استنفدت ثروات البلاد، وحولتها إلى الأجانب، والفقهاء هم المسئولون عند الله عن هذا، وعن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة، لأنهم كان يجب يعرفوا حال العصر والزمان، ويطبعوا عليه الأحكام بصورة تمكن للناس اتباعها (أى أحكام الضرورات)، لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب (كتب الفقه المتأخر) ورسومها ويجعلونها كل شىء، ويتركون لأجلها كل شىء يقرأون الأصول، ولا يخطر ببال أحد منهم أن يرجع فرعا من هذه الكتب إلى أصله، أو يبحث عن دليله، بل لم ـ يخجلوا أن يقولوا نحن مقلدون لا يلزمنا النظر فى الكتب والسنة[2].

(ب) **قاعدة المصلحة ورفع الحرج:** وهى مقررة بقوله تعالى ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾[4]، ولقد عرف أبو حامد الغزالى المصلحة بقوله: "إنها فى الأصل جلب لمنفعة،

---

(١) سورة الأنعام آية ١١٩.

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، ص ٩٤٤ ـ ٩٤٥.

(٣) سورة الحج آية ٧٨.

(٤) سورة البقرة آية ١٧٥.

أودفع المضرة، وتعنى المصلحة المحافظة على مقصود الشارع من الخلق، ومقصود الشارع من الخلق خمسة: وهى أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم فكل ما يتضمن هذه الأصول فهو مصلحة"[١].

يقول الأستاذ الإمام فى بيان رعاية المصلحة العامة فى الاجتهاد: "فالشريعة الإسلامية عامة، باقية إلى آخر الزمان، ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق فى كل زمان ومكان، مهما تغيرت أساليب العمران، وشريعة هذا شأنها، لا تنحصر جزئيات أحكامها، لأنها تتعلق بأحوال البشر ما وجدوا، ولا يحيط بذلك علما إلا عالم الغيب والشهادة، وهو الذى جعل أساسها: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، إذ مصالح البشر فى كل آن مبنية على هذه الأشياء، التى فيها السعادة فى المعاش والمعاد، وقد استخرج الأئمة والفقهاء رضى الله عنهم القواعد الكلية، والأحكام الجزئية، وبنوها على أساس هذه المصالح الخمسة، ومن القواعد المتفق عليها بينهم أن العبرة بالمعانى لا بالألفاظ، كما مر آنفا، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأن المشقة تجلب التيسير، وأن الأمر إذا ضاق اتسع، وأن الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام، والضرر الأشد يزال بالأخف، وأن الحاجة تتنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة، وأن الأحكام تتغير بتغيير الأزمان، وأن التعيين بالنص، ومن فهم كلام أئمة الفقه حق فهمه ألفاه لا يتعدى هذه القواعد"[٢].

هاتان هما القاعدتان اللتان نبهنا إليهما الأستاذ الإمام فى الاجتهاد، ولقد جاء اجتهاده فى فتاواه، على أساس منهما، فمال إلى التسامح، واستقلال الرأى، والبعد عن التقليد، والملاءمة بين روح الإسلام والحياة العصرية[٣]، وطالب الفقهاء وأولى الأمر برعاية مصالح الناس فى فتاواهم وأحكامهم، مبينا لهم أن المصلحة العامة أصل الأحكام السياسية والمدنية يرجع إليه فى غير تحليل المحرمات أو إبطال الواجبات، كما طالب الحكام أن تكون أحكامهم وفق المصالح والمنافع الوجودية[٤].

---

(١) مصطفى زيد: المصلحة فى التشريع القرآنى، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٥م، ص ١٩.

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإ مام، الجزء الأول، ص ٣١٤.

(٣) الدكتور عثمان امين" رائد الفكر المصرى، ص ٥٢.

(٤) الدكتور عبد الله شحاته: منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٦٠.

والأستاذ الإمام فى دعوته إلى فتح باب الاجتهاد لم يكن بدعا غير مسبوق، بل إننا نجده يستشهد بـ "الشوكانى" (١١٧٣ ـ ١٢٥٠هـ) فى هذا الصدد قائلاً: "هذا الشوكانى" لما كسر قيود التقليد الأعمى، حيث كان وهابيا معتدلاً، صار عالما فقيها"[١] فالشوكانى كان من أعظم فقهاء اليمن الزيدية المتأثرين بالمعتزلة، دحض المقولة التى سادت زمناً، وهى اختصاص سلف الأمة بإحراز فضيلة السبق فى العلوم دون خلفها، وعلى أساس هذه المقولة، حصر البعض من المفكرين العلم والاجتهاد فى السلف الأوائل فقط، بحيث يتعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة عند بعضهم والمائة السابعة عند البعض الآخر، ونجد هذا مثلا عند ابن رجب الحنبلى (ت ٧٩٥هـ) الذى يقول: فقد ابتلينا بجهلة من الناس يعتقدون فى بعض من توسع فى القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدم، فمنهم من يظن فى شخص أنه أعلم من كل من تقدم من الصحابة، ومن بعدهم، لكثرة بيانه ومقاله، ومنهم من يقول: هو أعلم من الفقهاء المشهورين المتبوعين أكثر قولا ممن كان قبلهم، فإذا كان من بعدهم أعلم منهم لاتساع قوله كان أعلم ممن كان أقل منهم قولاً بطريق الأولى: كالثورى، والأوزاعى، والليث، وابن المبارك، وطبقتهم، ومن قبلهم التابعون والصحابة، فإن هؤلاء كلهم أقل كلاما ممن جاء بعدهم، وهذا تنقص عظيم بالسلف الصالح، وإساءة ظن بهم ونسبة لهم إلى الجهل وقصور العلم"[٢]. ويقول ايضاً: "وفى زماننا يتعين كتابة أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعى، وأحمد، وإسحق، وأبى عبيد، وليكن الإنسان على حذر بما حدث بعدهم، فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة .. فمن لم يأخذ العلم من كلامهم، فإن ذلك الخير كله، مع ما يقع فى كثير من الباطل متابعة لمن تأخر عنهم"[٣].

ومعنى هذا كله التنكر تنكراً تاماً لكل ما تلا السلف وأئمتهم، وحصر مصادر العلم فى سلف الأمة دون خلفها[٤].

وقد رد الشوكانى على هذه المقولة، مؤكداً خطئها فيقول: إنها بمكان من الجهالة لا يخفى على من له أدنى حظ من علم، وأنزر نصيب من عرفان، وأخصر

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ص ٣١٤.

(٢) ابن رجب الحنبلى: فضل علم السلف على الخلف، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٤٧هـ، ص ٢٨ ـ ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٤) الدكتور فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ص ٣١.

حصة من فهم، لأنها قصر للتفضيل الإلهى، والفيض الربانى على بعض العباد دون بعض، وعلى أهل عصر دون عصر، وأبناء دهر دون دهر- بدون برهان ولا قرآن، فضلاً عن أن خلو الأعصار المتأخرة عن قائم بحجج الله، ومترجم عن كتابه وسنة رسوله، ومبيناً لما شرعه لعباده، ذلك ضياع للشريعة بلا مزية، وذهاب الدين بلا شك، فإنه تعالى قد تكفل بحفظ دينه، لا فى حفظه فى بطون الصحف والدفاتر، بل بإيجاد من يبينه للناس فى كل وقت وعند كل حاجة، بل إن الله تعالى قد تفضل على الخلف، كما قد تفضل على السلف، لا بل ربما كان فى أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقل نظيره من أهل العصور المتقدمة"[1].

وإذا كان الشوكانى قد رفض حصر العلم فى سلف الأمة دون خلفها، فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك الرفض، حيث يذهب إلى إنه ـ ربما ـ كان الاجتهاد فى العصور المتأخرة أيسر من الاجتهاد فى العصول السابقة فيقول: "إنه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين، فقد دونت التفاسير، وصارت من الكثرة ما لايمكن حصره، كذلك السنة المطهرة، والكلام فى العدل والتجريح، لقد كان الرجل من المتقدمين يرحل للحديث الواحد من قطر إلي قطر، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر، ولديهم من المعارف مالا يعرفها الأولون"[2].

ومن هنا نعى على المقلدين تقليدهم الذى رأى فيه تعطيلاً لكتاب الله وسنة رسوله، وإحلال لقول صاحب المذهب محلهما، ويرى ترك الاجتهاد من القادر عليه شركاً يصل إلى مرتبة الكفر[3]. ويؤكد على أن التمذهب بمذاهب الفقهاء الأربعة، كان بعد انقراض الأئمة الأربعة، وأنهم كانوا على نمط من تقدمهم من السلف فى

---

(١) الشوكانى: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٨هـ، الطبعة الأولى، ج١، ص ٢ ـ ص ٣.

(٢) المصدر نفسه: ج٢، ص ٨٤.

(٣) انظر تفصيلا: الشوكانى: أدب الطالب (ومنتهى الأدب) ، تحقيق عبد الله الحبشى، مركز الدراسات اليمنية، ١٩٧٩م، ص ٢٢ وما بعدها. وانظر أيضاً: الشوكانى: القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٣٤٧هـ، ص ١٨ وما بعدها.

هجر التقليد، وفى عدم الاعتداد به، وأن هذه المذاهب إنما أحدثها عوام المقلدة لأنفسهم من دون أن يأذن بها إمام من الأئمة المجتهدين"[1].

والدعوة إلى نبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد دعوة نادى بها: "جمال الدين الأفغانى" أستاذ الإمام، الذى رأى أن الإسلام تميز بأن عقائده مبنية على الأدلة الصحيحة والبراهين القويمة، التى ترفض الأخذ بالظن فى العقائد، أو تقليد الآباء ناقداً أولئك المقلدين الذين عطلوا عقولهم عن سلوك طرائق النظر ففقدوا عقولهم التى هى جوهر إنسانية الإنسان.

والنشاط العقلى الذى هو جوهر الاجتهاد وآلته الوحيدة، وهو غير محدود بأمور الدنيا وعلومها ومعاملاتها، بل يتجاوزها إلى جوهر العقيدة الدينية نفسها، فلا إيمان حقيقى بدون إطلاق النظر العقلى فى الأكوان، فالدين الإسلامى تفرد من الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل، وتوبيخ المتعصبين للظن، فهو يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم، فهو كلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتاج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل، وانطفاء نور البصيرة، فهو دين يرفع أركان الحجة لأصول من العقائد كل منها ينفع العامة ويفيد الخاصة[2].

ولدعوة الإسلام إلى العقل ـ على هذا النحو ـ فقد نادى الأفغانى بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه قائلاً: "يا سبحان الله إن القاضى عياض (وكان قد ذكر فى مجلسه تمسك الراوون عنه) قال ما قاله على قدر ما وسعه علمه، وتناوله فهمه، وناسب زمانه، فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب إلى الحق وأوجه، وأصح من قول القاضى عياض، أو غيره من الأئمة؟، وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدمهم، فقد أطلقوا لعقولهم سراحها، فاستنبطوا، وقالوا وأدلوا بدلوهم فى الدلاء فى ذلك البحر المحيط من العلم، وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم، وتتبدل الأحكام بتبدل

---

(١) الشوكانى: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج١، ص ١٦، ص ١٧، وانظر مفصلا الدكتور أحمد صبحى: الزيدية المجلد الأول من المجلد الثانى فى علم الملام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٦٨٤ وما بعدها.

(٢) جمال الدين الأفغانى: الرد على الدهريين، نقلها من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية الإمام محمد عبده، مصدره بمقدمة بقلم محمد عبد الرحمن عوض، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٠١ ص١٠٢.

الزمان، ما معنى باب الاجتهاد مسدود!!، وبأى نص سد باب الاجتهاد؟!، أو أن يُهتدى بهدى القرآن، وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهوماتهما، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجيات الزمان وأحكامه!!، ولا ينافى جوهر النص .."

وهذا يعنى اعتراف الأفغانى الصريح بسلطة الفكر البشرى المطلقة، فى تصور نواميس العقيدة، وأحكام التشريع، واستخدام العقل الحر شرط من شروط الإيمان الصحيح بالنص المقدس، والخضوع لأحكامه وتعاليمه. إن الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا، ولكن لا يصح أن يعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن واجتهادهم فما حواه ليس إلا قطرة من بحره[1].

ما انتهى إليه الأفغانى من عقلانية الإسلام، وبعده الحضارى الذى يعد أحد أبعاده المهمة، سوف يكونان من أهم الدعائم الرئيسية فى حركات التجديد فى القرن العشرين، وقد استفاد منهما الأستاذ الإمام وخطا بهما خطوات أكثر مما عند أستاذه.

وقد سار على نهج الأستاذ الإمام تلميذه المخلص، وحامل أفكاره من بعده، محمد رشيد رضا، فدعا إلى الاجتهاد، وحارب التقليد مؤكداً أن الفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية، يحث على التفكير والاجتهاد، ذلك لأن الإسلام جاء خالياً من كل حكم نقلى مفصل فى أى ميدان من ميادين الحياة، بحيث يغنى المسلم عن استعمال عقله، ويكون صالحاً لكل زمان ومكان، وإنما ترك تفصيلات هذه الأحكام لأهل الرأى والمعرفة بمصالح الأمة.

غير أن رشيد رضا وإن قال بالاجتهاد، فإنه يقره فقط فى مجال المعاملات الدنيوية، أما فيما يتعلق بالعقائد، فوظيفة العقل قاصرة على فهمها وإقامة الأدلة عليها، وهو فى هذا خالف أستاذيه الأفغانى والأستاذ الإمام، ذاهباً إلى أن تحكيم

(١) انظر: أحمد أمين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م، ص ١٢١ وأيضاً قدرى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٦٦. وأيضا محمد صالح المراكشى: قراءات فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٢م، ص ٦٦.

العقل فى مسائل الدين مخالف لحكم النقل الصحيح، فلا مجال إذن لاستخدام العقل الحر، ومقولات المنطق فى شئون العقيدة(١).

ويرتبط بالكلام عن نبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد، الكلام فى التأويل للنصوص الدينية، ذلك لأن التأويل كان أحد الطرق المنهجية التى اعتمد عليها المتكلمون فى تأييد مذاهبهم الكلامية، وهذا ما سوف نتناوله فيما يلى:

ثالثاً : التأويل العقلى للنصوص الدينية :

لعل من أهم ما دعا الأستاذ الإمام إلى استخدام التأويل العقلى للنصوص الدينية، التقريب بين الإسلام والعلم الحديث، ذلك لأن العلماء لا يقبلون إلا ما تجيزه عقولهم وتؤيده مناهجهم العلمية.

ومن دواعيه أيضاً إبراز ما فى الإسلام ـ وكتابه الكريم ـ من قيم إيجابية تحقق للناس سعادتهم فى الدنيا والآخرة.

ومن دواعيه ثالثا: تطهير الشعور الدينى عند العامة ـ بل وعند الخاصة أحياناً ـ والمشتغلين بالدين مما علق بأذهانهم من صور مادية وأساطير حشوية(٢)، فما أكثر ما نهض الأستاذ الإمام معارضاً ما انتهى إليه الظاهرية والمشبهة الذين التزموا التفسيرات الحرفية للنصوص الدينية.

ولم يلجأ الأستاذ الإمام إلى التأويل كطريق لتأييد مذهب كلامى أو فقهى بعينه، كما نجد ذلك عند أصحاب المذاهب الكلامية، أو أصحاب المذاهب الفقهية، لأن الأستاذ الإمام دعا إلى التحرر من العصبية المذهبية ـ كما سيأتى بعد ـ سواء أكانت فى مجال العقيدة أم الفقه، فضلا عن أنه يحذر من الدخول فى بحث القرآن بعد الاعتقاد بعقيدة سابقة، وتأويل آياته لتوافق هذا المذهب أو ذاك.

على أن الأستاذ الإمام لايجد غضاضة فى اللجوء إلى التأويل، إذا اقتضت الحاجة كدفع مُعاند، أو إقناع جاحد.

---

(١) انظر تفصيلاً: محمد صالح المراكشى: تفكير رشيد رضا من خلال مجلة المنار، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٥م، وأيضا قراءات فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، ص ٦٩ ومابعدها، وصلاح الدين المنجد ويوسف الخورى: فتاوى للإمام رشيد رضا، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ١٩٧١م، والدكتور عبد الله شحاتة: منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم، ص ٥٧ وما بعدها.

(٢) الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص ١٨٢.

ويقول أستاذنا الدكتور عثمان أمين إن الأستاذ الإمام قد فهم الكتاب الكريم بالوقوف على معانيه العامة، دون التمسك بحرفيه النص، والإغراق فى مباحث الألفاظ، والإعراب ومسائل البلاغة، والروايات التى لا تدل عليها الآيات، ولا تتوقف على فهمها متعاليا عل أقوال المفسرين السابقين، وما وقعوا فيه من اختلافات، وأغرقوا فيه من تأويلات، وقولاً لا تحتمله الآيات، ولا يقتضيه التنزيل، وإنما يقصد إلى المعنى العام، والذى يوضح مراد التنزيل، وهو هداية الناس ديناً ودنيا[1].

ولقد مارس الإمام ـ وهو فى مجال تفسيره للقرآن الكريم ـ التأويل فى مواضع كثيرى وفاءً للدواعى التى أشرنا إليها، فنجده يتأول الآيات المتشابهة فى مجال الصفات الإلهية ويعلق على هذا بقوله: إننا إذا وجدنا أنفسنا بإزاء نص يوهم ظاهره التشبيه، فيجب على كل حال ـ أن نفسره متجنبين المعنى الظاهر، وعلينا أن نسلك أحد طريقين: فإما أن نفوض الأمر إلى الله فى معرفة النص مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر ليس هو المقصود، وإما أن نؤوله تأويلا يستند إلى قرائن مقبولة.

ويتأول مفهوم الملائكة ذاهبا إلى أنها أرواح أو قوى، ويرد على من يعترض على تأويله قائلاً: "أفلا تزعم أن لله ملائكة فى الأرض، وملائكة فى السماء؟ هل عرفت اين تسكن ملائكة الأرض؟، هل حددت أماكنها، ورسمت مساكنها؟ وهل عرفت اين يجلس من يكون عن يمينك؟ ومن يكون منهم عن يسارك؟، هل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك فى الظلام، أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام؟ فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك، وما بين يديك وما خلفك، وأن الله ذكرها لك يعرفها سلفك وبالعبارة التى تلقفتها عنهم كيلا يوحشك بما يدهشك، وترك إليك النظر فيما تطمئن إليه نفسك من وجوه تعريفها، أفلا يكون ذلك أروح لنفسك؟[2].

وقد أحس تلميذه رشيد رضا جرأة هذا التأويل لمفهوم الملائكة فراح يدافع عنه بقوله إن هذا التأويل موجه لإقناع منكرى الملائكة، فقرب إليهم المفهوم بتعبير مألوف عندهم تقبله عقولهم. وهو بهذا يحتج على الماديين ويقنعهم بصحة ما جاء به الوحى، وهو بمثل هذه الأساليب فى الإقناع بحقيقة الدين كان حجة الله فى

---

(١) الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص ١٧١.

(٢) محمد عبده ومحمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج١، ص ٢٧٤ وأيضا الدكتور عبد الله شحاته: منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم، ص ٨٨.

العصر، حتى قال أحد رجال القضاء الأذكياء: إنه (أى الأستاذ الإمام) بتفسيره القرآن بالبيان الذى يقبله العقل ولا يأباه العلم قد قطع الطريق على الذين يظنون أنه قد اقترب الوقت الذى يهدمون فيه الدين ويستريحون من قيوده وجهل رجاله وجمودهم[1].

ومن أمثلة استخدامه للعقل وتحكيمه إياه لجوءه إلى التمثيل والتخييل فى سجود الملائكة لآدم[2]، وتأويل معصية آدم[3]، وتخريج كثير من القصص الوارد فى القرآن الكريم عن مدلولها الحقيقى التاريخى إلى مدلول تشريعى، أو تأويل عقلى، حتى يقبلها المنكرون ويصدق بها المكذبون[4].

لقد كان الأستاذ الإمام على اقتناع تام بأن الدين المملوء بالخرافات لا يستقيم والعقل المستنير فهما من المستحيل أن يجتمعا، ولهذا يؤكد أن القرآن الكريم لا يمكن أن يشتمل على شىء من الخرافات ولا يمكن أن يتعارض مع العقل الرشيد، لذلك هاجم الخرافات الشائعة بين الجماهير عن: الجن، والسحر والحسد، وكرامة الأولياء، محاولا أن يفسرها بمفهومات تقترب من روح العلم[5].

وبهذه النزعة العقلية أيضا راح يفسر المعجزات، وقد أكد فى هذا الصدد أن المعجزات ليست من نوع المستحيل عقلا، وإنما هى لا تخضع لقانون السببية، وهو مالم يقم دليل على استحالته، وإن كان لها ناموس خاص بخوارق العادات يخلقه الله، وهكذا أقر بالمعجزة وأقر بالسببية أيضا لكنها سببية خاصة[6].

ولا شك أن قبول الأستاذ الإمام للمعجزة مع الإبقاء على اليقين بالسببية أمر مهم وخصوصا فى مجال ما يسمى بـ ـ "الكرامات" ـ والتى تفشى الاعتقاد بها بين الجماهير، حتى باتت قوانين الطبيعة لعبة فى أيدى أصحاب القلوب الورعة الطيبة، بل تعدت ذلك إلى مجموعة من المدعيّن، ولا شك أن فى هذا رفضا للعقل وقوانينه،

---

(١) الدكتور عبد الله شحاته منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم، ص ٨٨.

(٢) نفس المصدر، ص ٨٨.

(٣) المصدر نفسه: ص ٩١.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٠١ وما بعدها.

(٥) انظر ذلك تفصيلا: المصدر نفسه ص ١٠٦.

(٦) انظر تفصيلا: محمد عبده رشيد رضا: تفسير المنار، جد٧، ص ٣٠٩.

ورفضاً لسنن الله في كونه، فضلا عن أن الأحداث سوف تكون غير مرهونة بأسبابها الطبيعية .. وكل هذا كان له أثره الواضح فى تخلف المجتمعات الإسلامية.

غير أن الأستاذ الإمام حين يدعو إلى إعمال العقل فى مجال استخراج الأحكام الاعتقادية وفهمها، يذهب إلى ضرورة الاقتصاد فى التأويل قائلاً: "ولا يتعسف طريق التأويل، فإن هذا حال شرحه طويل، فلا تدرى ماذا أراد بما قال ، فربما ذهب اشتغالنا هباءً منثورا. فالحق أن لا يهمل النظر، وأن يكون من التأويل على خطر، وهذه رتبة الراسخين فى العلم، الذين وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره"[1] ويقول أيضاً: "إن كل نظر صحيح فهو مؤد إلى الاعتقاد بالله بلا غلو فى التجريد (أى التنزية المطلق وتعطيل الصفات)، ولادنو من التحديد (وهو مذهب المشبهة)"[2].

وقد عذر الأستاذ الإمام من أسرفوا فى التأويل، ولم يصفهم بالكفر، تشجيعاً على إعمال العقل فى فهم الدين ونصوصه طالما كانوا مؤمنين بالدين وأصوله يقول: "من اعتقد بالكتاب العزيز، وبما فيه من الشرائع العملية، وعسر عليه فهم أخبار الغيب على ما هى عليه فى ظاهر القول، وذهب بعقله إلى تأويلها بحقائق يقوم له الدليل عليها، مع الاعتقاد بحياة بعد الموت، وثواب وعقاب على الأعمال، والعقائد، بحيث لا ينقص تأويله شيئا من قيمة الوعد والوعيد، ولا ينقص شيئا من بناء الشريعة فى التكليف ـ كان مؤمنا حقا ـ وإن كان لا يصح اتخاذه قدوة فى تأويله، فإن الشرائع الإلهية قد نظر فيها ما تبلغه طاقة العامة، لا إلى ما تشتهيه عقول الخاصة، والأصل فى ذلك أن الإيمان هو اليقين فى الا عتقاد بالله ورسله واليوم الآخر، بلا قيد فى ذلك إلا باحترام ما جاء به على ألسنة الرسل"[3].

ننتقل بعد ذلك إلى مسألة مهمة ترتبط بفعالية العقل فى علم التوحيد وهى جهود الأستاذ الإمام فى تحطيم المذهبية فى علم التوحيد، ليهيئ مناخا مناسبا للاجتهاد والتأويل، حيث تزول كل سلطة على الفرد العاقل المجتهد، وفيما يلى نتناول هذا الجانب.

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الثانى، ص ٥٠١.

(٢) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ١٧٩.

(٣) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ١٧٩.

رابعاً: تحطيم المذهبية فى علم التوحيد:

يرى الأستاذ الإمام أن التجاء العالم لفرقة بذاتها من فرق علم التوحيد، والتزامه بكل ما يصل عنها، سواء فى ذلك ما أيده البرهان، أم ما أعوزه البرهان، عصبية علمية شر من عصبية الجاهلية التى حاربها الإسلام، وأنكرها إيما إنكار، ذلك لأن للتعصب ـ بوجه عام ـ أخطاره، فهو يُضيّع الحق، ولا يساعد على كشفه، ولايعين على نصرته، فضلاً عن ذلك الجهد الذى يبذل فى اللجاج والجدل مع الخصوم.

انطلق الأستاذ الإمام فى رفضه للعصبية المذهبية ـ فى مجال علم التوحيد ـ من أن تعدد الآراء والأفكار، علامة نضج فكرى، وتعدد اجتهادات الأمة، يدل على نضج وعيها الدينى، لكن ما وقعت فيه الفرق من أخطاء أن كل فرقة لم تحاول فقط أن تقنع غيرها بما انتهت إليه من آراء فتشاركها فى وجهة نظرها، وإنما غلا فريق منهم فى إرغام الآخرين على قبول ما يرونه صحيحا، وكانت وسيلة هذا الإرغام، الاتهام بالكفر والزندقة والخروج من الفهم الصحيح للعقيدة، فتراشقت الفرق فيما بينها، بسهام الكفر والزندقة، واشتد صراعها، فكانت كل فرقة ترى أنها ـ وحدها ـ على صواب، وأنها وحدها الناجية، وغيرها مخطىء، كافر، هالك فى النار، فساد منطق فرقة ناجية، والباقى هالكة، متخذين من حديث الفرقة الناجية ـ سنداً ـ لهم فيما انتهوا إليه.

وانقسام الأمة الإسلامية فى مذهبها العقدى إلى فرق وأحزاب ـ على هذا الشكل من التعصب ـ أضعف الأمة، حيث افقدها عناصر الأمة القوية، بسبب طغيان التبعية التى أدت إلى تعصب التابعين لمذهب ما، ومنحه السلطة العليا فى التوجيه، والاعتقاد فى كل رأى من آرائه، ليس عن قناعة تامة، وإنما عن تعصب وتقليد، فتحكمت هذه المذاهب فيهم، وسيطرت على تابعيها، بحيث يهاب هؤلاء التابعون نقدها، أو إبداء الرأى فى قيمتها، ومن هنا انقسمت الأمة الإسلامية، إلى كيانات وجماعات وطوائف، بينها فواصل، تحول دون تجاوبها لتوجيه واحد، وغاية واحدة، وهذا كله أحدث فجوات كبيرة فى التباعد العقدى ـ للمجتمع الإسلامى[1].

(١) الدكتور محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ١٢٦.

حاول الأستاذ الإمام أن يعرض المذاهب الكلامية عرضا، لا يجعل لواحد منها رجحانا مطلقا على الآخر، وإنما عرضها وكأن كل واحد منها يشرح الإسلام وأصوله، شرحا من شأنه أن يصيب ـ فى بعض جوانبه ـ وأن يخطئ ـ فى جوانب أخرى ـ من أجل هذا لا يصح لمذهب عقدى من هذه المذاهب أن يدعى أنه الحق، ولاحق عند غيره، أو أنه يمثل الإسلام بصورته التامة التى ترفض أى صورة أخرى.

أراد الأستاذ الإمام أن يفسح مجالا للاستقلال فى الفكر والنظر، فى مواجهة التقليد والتبعية، وخاصة وأنه هو نفسه كان ـ بحق ـ مستقلا فى تفكيره ونظره فيما يقول الأستاذ العقاد، فلا يتيسر ضمه إلى طائفة أو مدرسة من مدارس الفلسفة الإسلامية فيقول الأستاذ العقاد: "واستقلال الشيخ محمد عبده بالفكر والنظر، ثم استقلاله بالعمل فى الإصلاح، يفردانه بمذهب بين مدراس الفلسفة الإسلامية، فلا يتيسر ضمه إلى طائفة منها، يسمى باسمها، وينفصل بذلك عن سائرها، فهو مع الفلاسفة والمعتزلة فى تحكيم العقل والقياس على المنطق والعلوم الكونية، ولكنه يخالف رأى الفلاسفة فى معنى الوجود، ومعنى العلوم بالنسبة إلى الحقيقة الإليهة، ويخالف رأى المعتزلة فى مجادلاتهم العقيمة، حول الصفات وما تفرع عليها من الكلام عن خلق القرآن، وهو مع الصوفية فى رياضاتهم النفسية والفكرية، ولكنه يرى أن إلهام المتصوف "ذوق وجدانى" لايجوز أن يدين به غيره، ولا ينكر لهم أذواقا خاصة وعلما وجدانيا .... ولكنه خاص بمن يحصل له لا يصلح أن ينكره لغيره بالعبارة"[1].

وهكذا نرى الأستاذ الإمام لا يغلب رأياً أو طائفة أو فرقة على فرقة أخرى فى العقائد ويتجلى هذا فى مناقشته وتحليله لحديث "الفرقة الناجية" فقد فهم الحديث فهما عقلانيا، مستأنسا بروح الشريعة، ومحافظا على اجتهادات الأمة، ومحطما للمذهبية فى مجال علم التوحيد، راداً الأمة إلى عقيدة سلفها، ويمكننا أن نوضح موقفه من هذا الحديث فيما يلى :

---

(١) الأستاذ العقاد: عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

لقد أشارت السنة فى حديث مشهور إلى افتراق الأمة بحسب عقائدها إلى فرق كثيرة، وقد أورد بعض مؤرخى الفرق هذا الحديث، فيورد البغدادى أنه يروى عن أبى هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة" كما يورده برواية ثانية، فيقول: إنه روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص: أن رسول الله ﷺ قال: "ليأتين على أمتى، ما أتى على بنى إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة[1]، وستفترق أمتى على ثلاث وسبعين ملة، لا تزيد عليهم ملة، كلهم فى النار إلا ملة واحدة"، قالوا: يا رسول الله، وما الملة التى تتغلب، قال : ما أنا عليه وأصحابى" كما أورده برواية ثالثة عن أنس ابن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: "إن بنى إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتى ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة، وهى الجماعة"[2]، كما يعتمد عليه الشهرستانى فى بيان أصناف الفرق الكلامية وأورده على النحو التالى: "ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى، قيل ومن الناجية، قال: أهل السنة والجماعة، قيل: ومن أهل السنة والجماعة، قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابى"[3].

---

(١) الملة: مفرد الملل، ويراد بها الشريعة أو الدين، كملة الإسلام، والنصرانية واليهودية، فالملة تنطبق على الدين المنزّل (راجع: ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت ج١١، ص ٦٣١، محمد مرتضى الحسينى الزبيدى: تاج العروس، ج٨، ص ١١٩) ويقول الراغب الأصفهانى: "الملة كالدين، وهو اسم لما شرع الله تعالى لعباده على لسان الأنبياء، ليتوصلوا به إلى جوار الله، والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا للنبى الذى تستند إليه كما فى قوله تعالى: ﴿اتبع ملة إبراهيم﴾ (النحل آية ١٢٣)، وقوله: ﴿واتبعت ملة آبائى﴾ (يوسف آية ٣٨)، ولا تكاد توجد مضافة إلى الله، ولا إلى آحاد أمة النبى ﷺ (انظر: الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن ص ٧١٦ ـ ٧١٧).

(٢) البغدادى الفرق بين الفرق، ص ٥ ـ ٦. ويقرر البغدادى أن هذا الحديث الذى أورده بروايات ثلاث مختلفة فى اللفظ متفقة فى المعنى رواه جماعة من الصحابة: كأنس بن مالك، وأبى هريرة، وأبى الدرداء، وجابر بن حزام السلمى ، وأبى سعيد الخدرى، وأبى بن كعب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبى أمامة.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل، ج١، ص٥ ـ على أن هذا الحديث قد أثير حوله جدل، لاختلاف روايته (انظر ابن الجوزى: تلبيس إبليس، دار عمر بن الخطاب، الاسكندرية، بدون تاريخ ص ١٧ ـ ١٨) أوالقول بضعف الإسناد (كما ذهب ابن حزم فى الفصل فى الملل والأهواء والنحل) كما أننا نجد بعضاً من مؤرخى الفرق لم يعوّل عليه وهو بصدد إحصائه للفرق الكلامية كالأشعرى، وفخر الدين الرازى =

وقد اتخذ مؤرخو العقائد من أهل السنة من هذا الحديث سندا فى تعدد الفرق إلى ثلاث وسبعين فرقة، وأن الفرق الكلامية الهالكة، هى جميع الفرق المخالفة لأهل السنة فى: أبواب العدل والتوحيد، أو فى الوعد والوعيد، أو فى باب القدرة والاستطاعة، أو فى أبواب الهداية والضلالة، أو فى باب الإرادة والمشيئة، أو فى باب الرؤية والإدراك، أو فى باب صفات الله عز وجل وأسمائه، أو فى باب من أبواب النبوة وشروطها.

والآن يمكننا أن نوضح موقف الأستاذ الإمام من هذا الحديث فيما يلى:

أولاً : يأخذ الإمام بصحة الحديث: حيث يقول "واعلم أن هذا الحديث قد أفادنا أن تكون فى الأمة فرق متعددة، وأن الناجى منها واحدة، وقد بينها النبى ﷺ بأنها التى على ما هو عليه وأصحابه، وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه، ثابت قد وقع لا محالة. وكون الناجى منهم واحدة أيضاً، حق لا كلام فيه، فإن الحق واحد، هو ما كان النبى عليه وأصحابه فإن من خالف ما كان عليه النبى فهو رد"[1].

=وغيرهما (انظر كتابنا أصاله علم الكلام، ص ٩٧ ـ٩٨) لهذا نجد من يشكك فى صحة هذا الحديث من المعاصرين، كالدكتور بدران الذى يقول فى مقدمة تحقيقه لكتاب الملل والنحل للشهرستانى: وكم كنا نود أن يعرض الشهرستانى عن هذه الأخبار وتلك الأحاديث ولا يعتمد عليها، خصوصا وقد سبقه ابن حزم فى كتابه "الفصل"، بتقرير حديث افتراق الأمة، وأنه حديث لا يصح أصلاً من طريق الإسناد، وما كان هكذا ليس حجة عند من يقول بخبر الواحد، فكيف من لا يقول به (انظر مقدمه تحقيق كتاب الملل والنحل للشهرستانى بقلم المحقق الدكتور بدران، ج١، ص ٢١). غير أننا من جانب آخر نرى الزبيدى يقرر: أن حديث افتراق الفرق رواه أربعة عشر صحابيا بالفاظ مختلفة، بعضها بإسناد ضعيف، وبعضها بإسناد صحيح، ذكر منها رواية ابن جرير فى التفسير، كما ذكر رواية الترمذى وقوله "حسن صحيح". وكذا روى الحديث ابن حبان فى صحيحه، واورده الطبرانى فى الكبير، وقال: رواته وثوق (انظر محمد مرتضى الحسينى الزبيدى: اتحاف السادة المتقين، بشرح أسرار إحياء علوم الدين، دار صادر للتراث العربى، ببيروت، ج٨، ص ١٤٠) كما ذكره ابن كثير برواية ابن ماجة وقوله هذا إسناد قوى على شرط الصحيح، وذكر رواية أبى داود وقوله: "إسناد حسن" (انظر ابن كثير: الفتن والملاحم، تحقيق محمد الزينى، دار الكتب الحديثة، ج١، ص ١٨) وقد اخرجه أبو داود فى سننه (طبعة الحلبى ج٢، ص ٥٠٣) وابن حيان (فى صحيحه برقم ١٨٣٤)، والحاكم فى المستدرك على الصحيحين (ج١، ص ١٢٨) وأحمد بن حنبل فى مسنده (ج٢، ص ٣٣٢).

(١) الأستاذ الإمام: شرح الدوانى على العقائد العضدية، القسم الأول، ص٥.

ثانيـاً : أن الأستاذ الإمام إذا كان قد أخذ بصحة الحديث لصحة إسناده، إلا أنه لا يأخذه على ظاهره، الذى يقضى برفض اجتهادات الأمة، ولا يستبقى إلا اجتهادا واحداً، فهذا يجافى روح الشريعة فى الحث على الاجتهاد والتشجيع عليه، وطبيعة الاجتهاد أن يفرز آراء متعددة ومختلفة، والمجتهد مخطئ ومصيب فكيف يكون المجتهد كافرا فى النار لاجتهاده؟!.

وفى الحقيقة أن الأستاذ الإمام يحلل هذا الحديث تحليلاً بارعاً، ويجتهد فى فهمه فهما عقلانيا، مستأنسا بروح الشريعة:

فهو يرى أن البدع فى الاعتقادات، والتى هى سبب ضلال هذه الفرق لم تنته بعد، فمازالت أمة محمد ﷺ باقية، ومازال الزمان يأتى ببدع جديدة، وعلى هذا يتساءل الأستاذ الإمام: كيف يمكن أن نحصر الخلاف فى فرق ماضية، مع أن الأمة باقية، والاجتهاد باق فيها كمنهج لها، والحديث عبر عن الافتراق بقوله ﷺ "ستفترق"، والسين تدل على تأخر الفعل عن زمن المتكلم، والتأخر هنا مطلق، وليس محددا فلماذا يقصر الخلاف فى الفترة الماضية، دون أن يكون للمستقبل نصيب فى هذا الافتراق[1].

من ناحية أخرى، فإن الرسول ﷺ عندما سئل عن الفرقة الناجية، لم يحددها، وإنما قال "ما أنا عليه وأصحابى" أى أن الرسول ﷺ لم يحدد فرقة بعينها، وإن حدد الطريق والمنهج.

ثالثـاً: لما تقدم يرى الأستاذ الإمام أن تعيين الفرقة الناجية أمر مشكل من وجوه:

الوجه الأول: أنا لم نعلم مما كان عليه النبى وأصحابه إلا: أن للعالم صانعاً فى غاية الكمال، مبرأ عن جميع النقائص، وأنه عالم، قادر، مريد، سميع، بصير .. إلى غير ذلك من الصفات الكمالية، وأن المعاد حق، وأن النبى صادق فيما أخبر عنه وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق.

ويشير الإمام إلى أمرين هما:

الأول: أصول العقيدة الإسلامية وردها، إلى الإيمان بالله (الإلهيات)، والمعاد، والنبوات.

---

(١) الأستاذ الإمام: شرح الدوانى على العقائد العضدية، القسم الأول، ص ٨.

والثانى: أن هذه الأصول محل اتفاق من جميع الفرق.

أما الأمر الأول فى هذا الوجه: فإننا إذا رجعنا إلى القرآن الكريم، وهو المصدر الرئيسى للعقيدة الإسلامية نجد الأصول الاعتقادية هى: الإيمان بالله، والملائكة، والكتب السماوية والرسل، والإيمان باليوم الآخر[1]، وقد أضافت السنة النبوية أصلاً سادساً وهو الإيمان بالقدر[2].

وهذه الأصول الإيمانية قد يردها بعض المتكلمين كالغزالى[3] وابن تيمية[4] إلى ثلاثة هى: الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وما عداها فروع، ويبدو أن الأستاذ الإمام، قد تابعهما فى رد الأصول الإيمانية إلى ثلاثة: هى الإلهيات، والنبوات، والمعاد.

أما الأمر الثانى فى هذا الوجه الأول: فإن هذه الأصول محل اتفاق من الفرق جميعا، لأن من خالفها خرج عن حد الإيمان إلى الكفر، كأن يكون وثنياً أو كتابياً متعصبا، وعلى هذا يكون المخالف لما كان عليه النبى ﷺ جاحداً وجود الحق سبحانه، أو جاحدا كمالا من كمالاته، مع العلم بأنه كمال، أو مكذبا النبى ﷺ فى شيء مما جاء به، مع علمه بأنه قد جاء به، أما من كان مقصده الكمال والتنزيه، والوقوف على الحق، وصدق القرآن، وعلم أن ما جاء به النبى فهو حق، فهو على ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه حذو القذ بالقذ[5].

---

(١) وقد وردت هذه الأصول فى نحو قوله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ر به والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، لانفرق بين أحد من رسله﴾ (البقرة آية ٢٨٥) وقوله تعالى ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر، والملائكة والكتاب والنبيين﴾ (البقرة آية ١٧٧).

(٢) ورد فى السنة النبوية الصحيحة أن الإيمان هو "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره" (رواه مسلم والبخارى فى صحيحيهما، والترمذى والنسائى وابن ماجه وانظر محمد بن عبد الوهاب: كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العباد، تحقيق محمد عبد الوهاب فايد، مطبعة صبيح، ١٩٦١م، ص ١٥٨).

(٣) الغزالى فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، من مجموعة القصور العوالى، مطبعة الجندى، بدون تاريخ، ص ١٦٥.

(٤) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٥) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الأول، ص ١٩.

الأصول الاعتقادية، محل اتفاق من سائر الفرق، وإن كانت الفروع التى تفرعت عليها محل اجتهاد واختلاف، غير أن هذا الاجتهاد والاختلاف لايخرج المرء عن كونه مؤمنا، نحو الاختلاف فى كون الصفات عين الذات أو غير الذات، أو لا هذا ولا ذاك، نحو الاختلاف فى رؤية الله تعالى: هل هى ممكنة؟ أم مستحيلة؟ وهل العالم حادث بالزمان والذات؟، أم بالذات فقط؟، وأن الحسن والقبح عقليان أم شرعيان؟، إلى نحو ذلك، فهذه الفروع، الاختلاف فيها جائز، طبقا لاجتهاد كل فرقة، والاجتهاد فيها جائز بل واجب، لأنه لم يرد عن النبى ﷺ وأصحابه شىء من هذه الفروع حتى يحفظ عنهم، وإنما مرجع ذلك كله إلى الاستدلال ولا فرق بين دليل ودليل فى جواز تطرق الخلل والخطأ عليه.

والأستاذ الإمام يدافع عن اجتهادات الفرق، فيما خاضت فيه من تأويلات، فيرد على اعتراض كثيرا ما يوجه إلى أصحاب التأويل من المتكلمين يعرضه على النحو التالى: إن كلام الله وكلام النبى مؤلف من الألفاظ العربية، ومدلولتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ بحاق مدلول اللفظ كائنا ما كان.

ويجيب الأستاذ الإمام قائلا: حينئذ لم يكن ناجيا إلا طائفة المجسمة الظاهريون القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص، وترك طريق الاستدلال رأساً، مع أنه لا يخفى ما فى آراء هذه الطائفة من الاختلال، مع سلوكهم طريقا ليس يفيد اليقين بوجه من الوجوه .. ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها لكثرة طرق الاحتمال، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال، وتأويل ما يبدو بظاهره نقصا إلى ما يفيد الكمال، وإن صح التأويل فى موضوع، صح فى بقية المواضع من الفروع.

ولكن إذا كان التأويل جائزا على هذا النحو، فلا يصح لفرقة أن تدعى أن تأويلها هو الصحيح ولا تأويل سواه، وتفرضه على الآخرين فرضاً، مدعية أنها وحدها القادرة عل فهم النص، وأنها وحدها الناجية فقط دون سائر الفرق الآخرى، مسقطة اجتهادات الأمة، فهذا ضرب من التحزب البغيض والطائفية الممقوتة، بل إن تعدد اجتهادات الأمة فى فروع العقائد وتفاصيلها فيما لم يطلعنا عليه الله تعالى ورسوله ﷺ، إنما هو لون من ألوان نضجها فى فهم العقائد، واستدلال كل فرقة على اجتهادها فيما اختارت لنفسها من وجهة نظر أمر مشروع طالما كانت ملتزمة بأصول التأويل وقواعده[1]، ولكن بالقطع من غير المشروع اعتبار هذا الاجتهاد هو

---

(١) كما ذكرنا فى الفقرة السابقة عند كلامنا عن التأويل للنصوص الدينية.

الاجتهاد الوحيد الصحيح، وإرغام الآخرين بالأخذ بـه، وإلا اعتبروا كفاراً مارقين من الدين.

وفى هذا يقول الأستاذ الإمام: "فلا يصح التحزب، وإدعاء الطائفية، بل لابد أن يدور الأمر على الواقع حيث كان بطريق البرهان، وحاصل هذا الوجه أن النبى ﷺ لم يطلع أحداً على دقائق معارفه فى مقام الألوهية، وعالم الربوبية، ولا على مراتب عرفانه، فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الأمر، الذى لا يعلمه إلا الله تعالى ورسوله ﷺ، حيث إنه مما يتعلق بالبواطن بيننا وبينها حجاب أى حجاب؟!، وإنما وصل إلينا من شرعه ﷺ ما يصرح بثبوت: الإلهيات والنبوات والمعاد بأقاويل مقدسة تحتمل الحمل على كثير من المعانى، كما حملها الناظرون، كل على حسب اعتقاده، فأين السبيل؟ فما بقى مما عليه النجاة إلا ما به الاتفاق[1].

الوجه الثانى: من وجوه الإشكال فى تعيين الفرقة الناجية: أن كل فرقة تدعى اليقين فيما هى عليه، ولكى يوضح لنا الأستاذ الإمام هذا الوجه من الإشكال، راح يسرد أهم العقائد التى تميزت بها كل فرقة عن سواها، مبيناً كيف استدلت كل فرقة على ما انتهت إليه من اجتهادات فى مجال الفروع مستندة فى اجتهادها على ما ورد فى الكتاب والسنة، وعلى هذا تكون على ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه:

يعرض الأستاذ الإمام لعقائد المعتزلة من هذه الزاوية فيشير إلى بعض المسائل الخلافية بينهم وبين أهل السنة، مبيناً كيف اعتمد المعتزلة فيما انتهوا إليه على الكتاب والسنة:

يبدأ الأستاذ الإمام بباب الوعد والوعيد، و ما يترتب عليه من مسائل:

١ ـ **وجوب عقاب العاصى ونعيم المطيع:** ذهب المعتزلة بناء على قولهم بوجوب الوعد والوعيد إلى القول بوجوب عقاب العاصى وثواب المطيع[2]، مستدلين

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الأول، ص ١٩.

(٢) لقد استند المعتزلة فى قولهم هذا على أدلة عقلية منها: أن الإخلال بالثواب والعقاب، فعل قبيح لا يجوز عليه تعالى، كما استدلوا ثانيا: بأن الله إذا كان قد كلف عباده، فإما أن يكون قد كلفهم لغرض، أو لغير غرض، فإن كان تكليفه لهم لغير غرض، كان التكليف عبثا، وصار فعلاً قبيحاً يستحيل على الله ويتنزه عنه، فلا ينبغى إلا أن يكون لغرض، وهذا الغرض إما أن يرجع إلى الله، وإما أن يرجع إلى العبد، الأول: مرفوض لتنزيه تعالى عن ذلك، فلا يبقى إلا أن يرجع الغرض إلى العبد فى الدنيا أو فى الآخرة، فإذا كان هذا الغرض فى الدنيا، فهو مشقة زائلة، فلا يبقى إلا يكون الغرض فى الآخرة، وهذا الغرض=

على ذلك، فيما يقول الأستاذ الإمام ـ بكثير من أى القرآن[1] منها قوله تعالى: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾[2] وقوله تعالى ﴿كذلك حقا علينا ننج المؤمنين﴾[3]، قوله تعالى: ﴿من يعمل سوءاً يجز به﴾[4]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على واقعية الوعد والوعيد، والأحاديث متضافرة فى ذلك.

٢ ـ الصلاح والأصلح ووجوب على الله تعالى[5] وقد استدل المعتزلة على ذلك فيما يذكر الأستاذ الإمام بقوله تعالى: ﴿لو أردنا أن نتخذ لهواً لا تخذناه من

=لا يكون بحال إضرار المطيع، لأنه قبيح فى ذاته، ولا يجوز من الجواد الكريم، هذا فضلا عن أنه لا يجوز من إنسان، فكيف يجوز منه تعالى!!، فلا يمكن أن يكون هذا الغرض إلا نفع المطيع وثوابه (انظر: الكمال بن الهمام: المسايرة فى علم الكلام، والعقائد التوحيدية المنجية فى الآخرة وعليها شرح المسامرة لشرح المسايرة، راجع أصولها وعلق عليها، محمد محيى الدين عبد الحميد، المكتبة المحمودية التجارية، الأزهر الطبعة الأولى بدون تاريخ، ص ٨٣، ٨٤ من المتن والشرح). ومن أدلتهم العقلية أيضاً أنه تعالى إذا لم يعاقب العصاة، لكان فى ذلك التسوية بينهم وبين المطيعين، وذلك فعل قبيح، لا يجوز فى حقه تعالى، ولأنه فضلا عن ذلك يشجع العصاة على ارتكاب معاصيهم، وهذا فساد لا يريده الله تعالى لأنه منزه عنه (المصدر نفسه: ص ٨٤ ـ ٨٥). والمعتزلة أرادت بذلك أن تنزه الفعل الإلهى فهو بحث فى صميم تنزيه الله تعالى ذاتا وأفعالاً، وهى وإن كانت قد عبرت عن ذلك بلفظ الوجوب على الله، فإن هذا الوجوب له معنى خاص، هو أن ذلك ما تقتضيه عدالة الله وحكمته الإلهية، ولا يحمل لفظ الوجوب بما يحمله معناه الظاهر من الحتم والتكليف، وإنما هو وجوب الحكمة، وتأكيدا لعدالة الله المطلقة (انظر: صالح المقبلى: العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، مكتبة مجاهد، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ ، ص ١٦٨ ـ ١٦٩).

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الأول، ص ١٢.

(٢) الأنعام آية ١٢.

(٣) يونس آية ١٠٣.

(٤) النساء آية ١٢٣.

(٥) ويمكن أن توضح قول المعتزلة بأنهم يرون أن الله تعالى ثبت أن أفعاله كلها حسنة على الإطلاق (انظر فى ذلك: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٧ ـ والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس (١) "التعديل والتجوير" بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والطباعة، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٢٧، ص ١٢٨، ص ١٨٥، ص ١٨٦، والأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢٥٢، ج٢، ص ٢٠٩ ـ ص ٢١١، ص ٢٥٢ ـ ص ٢٥٣، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٦٤، ص ١٣١، والشهرستانى: الملل والنحل، ج١، ص ٦٤ ـ ٦٨، وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص ٩٨، ص٩٨ ـ ص ٩٩) وتتجه هذه الأفعال الإلهية إلى نفع العباد وصلاح أمرهم (الجرجانى: شرح المواقف،=

لدنا إن كنا فاعلين..﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾[2]، وكذلك أيضاً عوّل المعتزلة على الأحاديث الدالة على أن الله تعالى ما أراده لعباده إلا ما هو خير لهم.

٣ ـ **قول المعتزلة بنفي الرؤية البصرية لله تعالى في دار القرار**، وأجازوا الرؤية القلبيه، مفسرين إياها على أنها علم إحاطة، وقد أفاض القاضي عبد الجبار في الاستدلال عقلا ونقلا على ما انتهى إليه المعتزلة، ومفنداً لأدلة الخصوم[3]، ومن أهم أدلة المعتزلة النقلية في هذا الصدد ما أشار إليه الأستاذ الإمام من استدلالهم بكثير من الآيات القرآنية الدالة على استحالة الرؤية بظاهرها، وتأويلهم لآيات أخرى يدل ظاهرها على جواز الرؤية، وذلك كله في نحو قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار﴾[4]، وتأويل القاضي عبد الجبار لقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها

=ص ٥٣٨، والدواني: شرح العقائد العضدية، ص ٨٥، والنيسابوري: ديوان الأصول في التوحيد، بتحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٢٨٥، ص ٢٨٨)، وهم يقصدون بذلك أنه إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح، وجب عليه تعالى فعل الأصلح بعباده، ومثال ذلك وجوب إرسال الرسل لطفا للعباد، وصلاحاً لأمرهم، لتقريبهم إلى الطاعة، وتبعدهم عن المعصية، وثواب المطيع وعقاب العاصي، وتعويض الإنسان عن آلامه الاضطرارية .... فإن ذلك أصلح في مقابل ترك الإنسان مع هواه: بعدم إرسال الرسل، وعدم ثواب المطيع، وعدم تعويض الإنسان عن آلامه، وربما غلا المعتزلة حينما قالوا: يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح ـ كما ذكرنا سابقا ـ إلا أن ابن الهمام يوضح لنا مقصود المعتزلة من استخدام لفظ الوجوب قائلا: "واعلم أن المعتزلة يريدون بالواجب ما يثبت تركه نقصاً في نظر العقل، بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى ذلك، وفي ذلك كمال القدرة الإلهية فيجب تنزيهه تعالى عن ترك ما هو الأصلح للعبد في الدين ...." (انظر: محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٤٩م، ص ١٠٧).

(١) الأنبياء آية ١٧.

(٢) الكهف آية ٤٩.

(٣) انظر تفصيلا القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع (رؤية الباري) بتحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي، والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، والقاهرة، ١٩٦٥، الكتاب كله في مشكلة الرؤية عند المعتزلة وانظر أيضاً: شرح الأصول الخمسة فصل في نفي الرؤية (ص ٢٣٢ ـ ٢٦١).

(٤) الأنعام آية ١٠٣.

ناظرة﴾[١] فذهب إلى أن النظر الوارد فى هذه الآية ورد بمعنى انتظار الثواب من الله تعالى، مؤيداً تأويله بما روى عن علىّ بن أبى طالب (ﷺ)، وعن عبد الله بن عباس، وجماعة من الصحابة والتابعين، والمعتزلة فى نفى الرؤية على هذا النحو يكونون على ما كان عليه القرآن الكريم وبما كان عليه النبى ﷺ وصحابته[٢].

٤ ـ **قولهم فى الشفاعة:** يذكر الأستاذ الإمام أن المعتزلة أنكروا الشفاعة ـ وللأسف الشديد ـ هذا قول شاع خطأ عن المعتزلة، ويبدو أن الأستاذ الإمام نقله عن كتب أهل السنة، الذين اتهموهم بذلك[٣]، ومن أهم ما يدل على عدم إنكار المعتزلة الشفاعة قول القاضى عبد الجبار: "لاخلاف بين الأمة فى أن شفاعة النبى ﷺ ثابتة للأمة، وإنما الخلاف فى أنها تثبت لمن؟، فعندنا (أى عند المعتزلة) أن الشافعة للتائبين من المؤمنين، وعند المرجئة أنها للفساق أهل الضلالة"[٤]، وترى المعتزلة كما يرى جمهور المسلمين أن الشفاعة تكريم للرسول ﷺ[٥]. لكن ما تنكره المعتزلة الشفاعة لأهل الكبائر.

ويستدل المعتزلة على ذلك بقوله تعالى: **﴿واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً﴾**[٦] وقوله تعالى: **﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾**[٧]، وقوله تعالى: **﴿أفأنت تنقذ من فى النار﴾**[٨]، وقوله تعالى: **﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾**[٩].

---

(١) القيامة آية ٢٣.

(٢) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى قسم أول، ص ١٣.

(٣) من كتب أهل السنة التى نسبت للمعتزلة إنكار الشفاعة. (الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة، طبعة القاهرة، بدون تاريخ، ص ٧، ص ٦٥ ـ ٦٦، والباقلانى: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، نشره الكوثرى، القاهرة، ١٣٧٤هـ ، ص ١٦٩، الإسفراييني: التبصير فى الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص ٣٠٣، سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النسفية، طبعة الحلبى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٢٤).

(٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨٧ ـ ص ٦٨٨.

(٥) المصدر نفسه: ص ٦٨٨.

(٦) البقرة آية ٤٨.

(٧) غافر آية ١٨.

(٨) الزمر آية ١٩.

(٩) الأنبياء آية ٢٨.

كما يستدل المعتزلة بالأحاديث النبوية فى نحو قوله ﷺ: "لا يدخل الجنة نمام، ولا مدمن خمر، ولا عاق"، وقوله ﷺ "من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجأ بها بطنه يوم القيامة فى نار جهنم خالداً مخلداً"، ويرى القاضى عبد الجبار أن هذه الأحاديث وأمثالها لا تتسق مع الحديث الذى يتمسك به من يجيز الشفاعة لأهل الكبائر، وهى قوله ﷺ: شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى"، وهذا حديث يرى القاضى عبد الجبار أنه حديث آحاد، ومسألة الشفاعة من المسائل التى يجب أن يكون العلم بها قطعياً، وأحاديث الآحاد لا تفيد العلم القطعى وإنما العلم الظنى، فلا يصح أن يحتج فيها بمثل آحاديث الآحاد[1]، وهو يرى أيضاً أن هذا الحديث حتى لو كان صحيحاً فهو يقصد أن الشفاعة لأهل الكبائر إذا تابوا، وهو يدافع عن وجهة نظره بقوله: وإذا قيل بما تنفع الشفاعة مع التوبة، وهى وحدها مسقطة للعقوبة، نقول إن ما استحق التائب من الثواب حبط بالكبيرة التى ارتكبها، ولذلك فلا ثواب له إلا بمقدار ما استحقه من التوبة، فهو فى حاجة إلى التفضل عليه[2].

وعلى هذا لم تنكر المعتزلة الشفاعة إطلاقاً، وإنما اجتهدوا فى هذا المجال، وأنكروا فقط شمولها لمرتكبى الكبائر.

وبعد أن أبان الأستاذ الإمام عن موقف المعتزلة من هذه المسائل الخلاقية، انتهى إلى أنهم مجتهدون فى ظل الكتاب والسنة، ويكونون بهذا على ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه على حسب ما ذكر فى حديث الافتراق.

وهذا الذى انتهى إليه الأستاذ الإمام، قد سبق أن انتهى إليه الغزالى وهو أشعرى متعصب، ومع ذلك وصف المعتزلة بأنهم يصدقون الرسول ﷺ فى كل ما جاء به ولكنهم مخطئون فى التأويل[3]، وكذلك ابن تيمية يذكر أنه ليس فى المعتزلة من يقول لا اقر بما أخبر به الرسول ﷺ"[4].

ثم ينتقل الأستاذ الإمام إلى بيان ما تميز به أهل السنة من مسائل وكيف استدلوا عليها أيضاً من الكتاب والسنة.

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٠ ـ ص ٦٩١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٩١.

(٣) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، محمد على صبيح، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٢٦.

(٤) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٥٩.

فهم يقولون بعكس ما قال به المعتزلة فى باب الوعد والوعيد[1]، ويستدلون على ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿له الحكم والأمر﴾، وفى هذا رد على المعتزلة فى قولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي، وقولهم أيضاً بالصلاح والأصلح، وهم فى هذا كالمعتزلة يستندون إلى أى القرآن الكريم، ويكونون بهذا متابعين لما كان عليه النبى ﷺ وصحابته.

وكذلك يقول أهل السنة بعكس ما قال المعتزلة فى الرؤية فيجيزون الرؤية بل يوجبونها[2] سمعاً، وقد قدم الأشعرى أدلة سمعية كثيرة فى نحو قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيّ أَنظُر إِلَيكَ﴾[3] وجواب الله تعالى فى قوله ﴿لن ترانى﴾[4]، ذاهباً إلى أن موسى عليه السلام لا يجوز أن يسأل ربه ما يستحيل عليه، وجواب الله تعالى يدل على الجواز، فإنه ما قال: لست بمرئى، ولكنه أثبت العجز وعدم الرؤية من المرئى، ولذا قال تعالى: ﴿انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى﴾[5]، فقرن كلامه بما يجوز وقوعه من الله وهو استقرار الجبل، ثم الآية الصريحة فى جواز الرؤية ﴿وجوه يؤمئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[6]، ذاهباً إلى أن النظر إذا اقترن بالوجه لا تفيد إلا الرؤية البصرية، وكذلك الحديث: إنكم لترون ربكم ....[7].

وأهل السنة يكونون بهذا تابعين فى هذه المسألة لما كان عليه النبى ﷺ وصحابته.

---

(١) إن الله لو فعل شيئاً تحكم بعقولنا أنه قبيح لما كان قبيحاً، فله أن يخلد الأنبياء فى النار، والكفار فى الجنة، لأن إرادته تعالى مطلقة، فهو المالك فى خلقه، يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً ...

(٢) فالأشعرى أجاز الرؤية عقلاً وأوجبها سمعاً، والمصحح لها عنده الوجود، فلما كان كل موجود يرى والله موجود فالله يرى ولن جوازها لا يؤدى إلى كون الله حادثاً، أو إلى حدوث معنى فيه، أو إلى تشبيهه بخلقه، أو أن يصير جنساً من الأجناس، وليس فى جواز الرؤية قلباً للبارى عن حقيقته (انظر تفصيلاً: الأشعرى اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشره الدكتور غرابة، طبعة القاهرة، ١٣٧٤هـ، ص ٦٢ ـ ص ٦٣ وانظر أيضاً الدكتور جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م، ص ٢٥٩ ـ ص ٢٦٠).

(٣) الأعراف آية ١٤٣.

(٤) الأعراف آية ١٤٣.

(٥) نفس الآية.

(٦) القيامة آية ٢٢ ـ ٢٣.

(٧) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الأول، ص ١٤.

ويثبت أهل السنة الشفاعة مستندين إلى قوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[1].

ويثبتون الأفعال ـ إختيارية واضطرارية ـ صادرة عن الله تعالى ابتداء بلا واسطة ويستندون إلى مثل قوله تعالى ﴿خلقكم وما تعملون﴾[2]، وقوله ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم﴾[3] وقوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله﴾[4] وقوله تعالى: ﴿لا إله إلا هو خالق كل شيء﴾[5] إلى غير ذلك من الآيات[6].

ثم ينتقل الأستاذ الإمام إلى الشيعة، فيذكر أنها استدلت بكثير من الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ على تفضيل عليّ بن أبي طالب على سائر الصحابة[7] بمثل قول الرسول ﷺ "من كنت مولاه فعلي مولاه" والنبي مولى جميع الأمة، بينما أهل السنة يستدلون على أفضلية أبي بكر[8] بقول الرسول ﷺ "ما طلعت الشمس على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر"[9].

ثم ينتقل إلى المجسمة، فيقرر الأستاذ الإمام أنهم أيضا استدلوا على ما انتهوا إليه بآي القرآن الكريم بمثل قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[10] و ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[11] و ﴿جاء ربك﴾[12] و ﴿إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾[13]،

---

(١) النساء آية ٤٨.

(٢) الصافات آية ٩٦.

(٣) البقرة آية ٧.

(٤) فاطر آية ٣.

(٥) الأنعام آية ١٠٢.

(٦) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدواني، القسم الأول، ص ١٥.

(٧) انظر تفصيلا كتابنا أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية، دار الثقافة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٢٣٠ وما بعدها.

(٨) الجاحظ: العثمانية، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، دار الكتب العربي، مصر، ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م.

(٩) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدواني، القسم الأول، ص ١٥.

(١٠) الفتح آية ١٠.

(١١) طه آية ٦.

(١٢) الفجر آية ٢٢.

(١٣) البقرة آية ٢١٠.

وغير ذلك من الآيات، واستدلوا أيضا بما روى فى الحديث: "إن الله ينزل إلى السماء الدنيا" و "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"[1].

ثم ينتقل إلى الفلاسفة، فهم أيضاً، حاولوا من جانبهم الاستناد إلى ما ورد فى القرآن الكريم للاستدلال على ما انتهوا إليه من آراء فيقول الإمام "الفيلسوف يقول: إن فيض الحق دائم أزلاً وأبداً، ويستدل على ذلك بأنه جواد، لا يشوبه شائبة البخل بوجه من الوجوه، فيستحيل أن يتخلف فيضه، فقد ذهب فى زعمه هذا إلى تنزيه الله تعالى، ووصفه بصفات الكمال، وتقديسه عن صفات النقص، ويتأيد بما ورد فى الأحاديث والآيات مما يدل على كمال وجوده تعالى، ويقول (أى الفيلسوف): إن أول ما خلق الله خلق شيئا واحداً وسماه العقل الأول، ويتأيد بقوله ﷺ "أول ما خلق الله خلق العقل، ثم قال: له أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر ..." أو كما قال (أى الفيلسوف) إن النفوس مجردة وأنها ليس بأجسام ويتأيد بمثل قوله تعالى ﴿قل الروح من أمر ربى﴾ [2] ويريد (أى الفيلسوف) من عالم الأمر ما يقابل عالم الخلق فى قوله تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر﴾[3]، وأن الخلق عالم هو عالم التغير والتبدل، أى الجسمانيات، وأن عالم الأمر هو عالم التقديس الذى يتبرأ على شوائل الماديات، وبمثل قوله ﷺ حكاية عن الله "ما وسعنى أرضى ولا سمائى، ولكن قلب عبدى المؤمن"، وبمثل قوله ﷺ "إن الله خلق الأرواح قبل أن يخلق الأجسام بالفى عام، ويقول (أى الفيلسوف): إن صفات الحق تعالى عين ذاته، بمعنى أنه ينشأ عن مجرد ذاته، ما ينشأ عن ذات وصفه ويتأيد بما جاء فى النصوص إن الله هو الغنى المطلق على كل سواه، وبمثل قوله ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾[4] ومما يدل على ذلك من قول علىّ بن أبى طالب"[5].

ثم ينتقل الأستاذ الإمام إلى الصوفية، فيذهب إلى أنهم حاولوا أن يلتمسوا لأقوالهم سندا فى المصادر الإسلامية من الكتاب والسنة[6]، شأنهم شأن المتكلمين

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، قسم أول، ص ١٦.

(٢) الإسراء ٨٥.

(٣) الأعراف ٥٤.

(٤) الصافات ١٨٠.

(٥) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الأول، ص ٩ ـ ١٠.

(٦) الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، ص ٣٩ ـ ص ٥٥.

والفلاسفة المسلمين فى هذا الصدد، ويروى الأستاذ الإمام قولهم فى التوحيد وكيف أيدوه بهذه المصادر الإسلامية قائلا: "إن الحق تبارك وتعالى، هو حقيقة الحقائق، وذات الذوات، وأن ما تراه من العوالم والأغيار، فإنما هو تجليات وشئون وأطوار ذات الحق، فليس العالم إلا عبارة من الاعتبارات المأخوذة بالإضافة إلى ذات واحد قائمة بالغير قياما انتزاعيا ولس إلا الله وحده، ويتأيد بمثل قوله تعالى ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم﴾[1]، وبمثل قوله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم﴾[2]، وبمثل قوله تعالى ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾[3] وغير ذلك من الآيات وبمثل قوله ﷺ "لو سقطت إبره من السماء إلى الأرض لسقطت على اللـ" أو كما قال فى حكاية عن ربه: "لا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به .. الحديث" وغير ذلك من الأحاديث والآيات، وفى الآثار: "ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه، أو قبله أو بعده أو معه"، كل واحد ينسب إلى واحد من الخلفاء الأربع: أبى بكر ، وعمر، وعثمان، وعلىّ، على ما فى الأحاديث من ضعف الإسناد أو غير ذلك. ويقول (أى الصوفى) إن شئون الحق تبارك وتعالى، لازمة لذاته، وليس بينه وبينها بون، ويستند إلى ما جاء فى النص من قوله تعالى ﴿لا إله إلا هو﴾ فيقول: إن الألوهية تستلزم مألوها، والحق إله أزلاً وأبدا، فشؤونه لازمة لذاته أزلاً وأبداً، وبما جاء فى لسان الشرع مما يدل على الصفات المستلزمة لدوام المَنشآت والظهور على مابينوه فى كتبهم[4].

ويشير الأستاذ الإمام إلى اتفاق الصوفية والفلاسفة فى التوحيد والتنزيه، وترتيب موجودات العالم، الصادرة عنه تعالى، حسب ذلك التنزيه، ويذهب إلى أن استدلالاتهم قائمة على براهين عقلية ــ على هذه المسائل ــ عند الفيلسوف، وإشرافية عند الصوفى، وكلاهما يلتمس لبرهنته العقلية، والإشرافية أساسا فى النصوص الدينية، وكلاهما أيضا يرى أنه مطابق لما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه، بحسب حديث الافتراق[5].

---

(١) محمد آية ٣١.

(٢) المجادلة آية ٧.

(٣) الحديد آية ٤.

(٤) الأستاذ الإ مام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الأول، ٩.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٠ ــ ١٢.

وهكذا ينتهى الأستاذ الإمام إلى أن كل فريق من مفكرى الإسلام سواء أكانت أصحاب الفرق الكلامية، أم الفلاسفة، أم الصوفية، يحاول الاستدلال على ما ذهب إليه ببراهين مسددة، وقائمة على أساس من القرآن والسنة، وكل منهم يدقق كل التدقيق فى أن يكون على هذا المنهج، وكل طائفة منهم أيضاً، متى رأت فى النصوص ما يخالف ما اعتقدت أخذت فى تأويله وإرجاعه إلى بقية النصوص التى تشهد لها.

وعلى هذا يبرهن كل فريق على أنه الفرقة الناجية المذكورة فى الحديث مطمئنا لما لديه وينادى نداء المحق لما عليه.

ومن هنا يكون تعين الفرقة الناجية أمر مشكل لأن كل فرقة تدعى الحق فيما تذهب إليه، وتعتصم بالكتاب والسنة، وتدقق فى أن تكون على ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه.

وإزاء هذا الموقف، يقف الأستاذ الإمام وقفة منصفة غير متحيزة تجاه هذه الفرق جميعاً، ويتردد فى الحكم على أحدها بأنها فى النار، ويقدم الأستاذ الإمام عدة فروض لتفسير الحديث على النحو لتالى:

أ - يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه قد جاءت وانقرضت، وأن الباقى الآن من غير الناجية.

ب - ويجوز أن تكون الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت حتى الآن وستوجد.

ج - أو أن جميع هذه الفرق ناجية، حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه، من الأصول المعلومة لنا عنهم: كالإلوهية والنبوة والمعاد وما وقع فيها من الخلاف، فإنه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين، وإلا لما وقع فيه اختلاف، وأن بقية الفرق ستوجد من بعد، أو وجد منها بعض لم يعلم ، أوعلم، كمن يدعى ألوهية علىّ كفرقة النصيرية.

ويحاول الأستاذ الإمام أن يخرج من تردده هذا، فيجد مخرجه فى حديث آخر للرسول ﷺ إن الهالك منهم واحدة"، أى أن الناجى اثنان وسبعون فرقة والهالك فرقة واحدة[1]. ويبدو أن الأستاذ الإمام قد استراح إلى هذا المخرج، ذلك لأن

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى،، للعقائد العضدية ص ١٧.

وصف أى فرقة من الفرق بالضلالة والكفر، أمر صعب، ولا يقتضيه روح الإسلام السمحة، كما لا يؤيده ما انتهى إليه كثير من مفكرى الإسلام.

أما عن روح الإسلام السمحة، فيدل عليها ما روى عن الرسول ﷺ حيث يقول: "أيما امرئ قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما، إن كان كما قال، وإلا رجعت إليه"[١]. ويقول سفيان بن عيينه: إن الله لا يعذب أحداً على ما اختلف فيه العلماء[٢].

ولقد أدرك هذا جملة من مفكرى الإسلام فقرروا فساد رأى من يتسارع إلى تكفير كل من خالف مذهبه، وإنما اعتبروا الخلاف فى الفروع اجتهادا يؤجر المرء عليه وهذا ابن حزم الظاهرى يقول: إنه لم يعرف عن الصحابة أو أعلام أهل السنة كأبى حنيفة والشافعى، وسفيان الثورى، وداود بن علىّ، قولاً يكفر أو يفسق مسلما بقول قاله فى اعتقاد أو فتيا، وإن كل من اجتهد فى شىء من ذلك، فدان بما رأى أنه الحق، فإنه مأجور على كل حال"[٣]، وهذا سعد الدين التفتازانى ـ أيضاً ـ يقول: إنه من قواعد أهل السنة عدم تكفير أحد من أهل القبلة[٤]، وقد روى عن الأشعرى قوله: أنى لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد" ويؤكد ابن عساكر أن هذا هو رأى الأشعرى الأخير مات عليه[٥].

ولهذا يقول الأستاذ الإمام إن البعد عن التكفير أمر اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم، وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر[٦].

ويبدو أن الذين يتنابذون بالكفر يخلطون دائما بين التأويل وتكذيب الرسول ﷺ فيما يقول الغزالى، فمثلا غلاة الأشاعرة يكفرون المعتزلة زاعمين أنه كذبوا الرسول فى إخباره برؤية الله، أو فى صفاته، وكذلك غلاة المعتزلة كفروا

---

(١) الإمام مسلم: صحيح مسلم، القاهرة، ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٩م، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٢) المقدسى: أحسن التقاسم فى معرفة الأقاليم، القاهرة، ١٣٤٩هـ ـ ١٩١٣م. والغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٥٠، والاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٢٦.

(٣) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص ٢٤٧.

(٤) سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد الفلسفية، ص ١٤٩.

(٥) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى، ص ١٤٩.

(٦) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١١٩.

الأشاعرة فى إثباتهم الصفات القديمة، فاعتبروهم قائلين بتعدد القدماء، وفى هذا تكذيب للرسول ﷺ فيما جاء به من التوحيد[١]. وينبه الغزالى إلى خطأ هذا الخلط بين التأويل والتكذيب، مبينا أن التصديق يشمل وجوه التأويل لأن التصديق بالشىء هو الاعتراف بوجوده، وهذا الوجود قد يكون ذاتيا أو حسيا أو خياليا أو عقليا أو شبيها، فكل تأويل على درجة من هذه الدرجات فهو تصديق، أما التكذيب فهو نفى جميع هذه المعانى، وادعاء أن ما جاء به الرسول ﷺ كذب محض، وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر المحض والزندقة[٢]، ولهذا يمنع الغزالى من وصف المعتزلة بالكفر قائلا: " ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول، وهؤلاء (أى المعتزلة) ليسوا مكذبين أصلاً، ولم يثبت لنا أن الخطأ فى التأويل موجب للتكفير[٣].

ويرى الأستاذ الإمام ـ كما أوضحنا ـ أن ما انتهت إليه جميع الفرق هو اجتهاد فى المسائل الخلافية، وهو اجتهاد قائم على التأويل، الذى هو فى ذاته تصديق بما جاء به النبى ﷺ لذلك فهم يبرءون من تهمة تكذيب الرسول ﷺ، وهم جميعاً ـ فيما يذكر ـ الأستاذ الإمام ـ قد أجتمعوا على أصول الاعتقاد وهى الإلهيات والنبوة والمعاد، لذلك فكلهم مؤمنون، وما انتهى إليه الأستاذ الإمام يؤيده ما سبق أن انتهى إليه الإيجى من القول بأن السلف من المحدثين والأشاعرة وأهل السنة والجماعة يقولون ـــ جميعاً ـــ لا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفى الصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار النبوة، أو ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة، أو المجمع عليه كاستحلال المحرمات، أو ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر[٤].

وبعد كل ما تقدم ينتهى الأستاذ الإمام موضحا أن أصوب الطرق فى تمييز الفرقة الناجية، هو ما أرشدنا إليه الشرع والعقل، وهو الجمع بين المنقول والمعقول، وهذا نهج نهجه السلف الصالح، فيقول الأستاذ الإمام فى بيان هذا النهج" والحق الذى يرشدنا إليه الشرع والعقل أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع، واجب الوجود، ثم منه إلى إثبات النبوات، ثم يأخذ كل

---

(١) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ١٥٠.

(٢) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ١٥٠ ـ ١٥٦.

(٣) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١٢٦.

(٤) الإيجى: المواقف، مطبعة العلوم، القاهرة، ١٣٥٧هـ، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم، بدون فحص، فيما تكنه الألفاظ، إلا فيما يتعلق بتأسيس جميع عقائده بالبراهين الصحيحة، كان ما أدت إليه ما كان، لكن بغاية التحرى والاجتهاد.

ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه، فوجده بظاهره ملائما لما حققه، فليحمد الله على ذلك، وإلا فليطرق عن التأويل ... ويقول: آمنا به كل من عند ربنا، فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه إلا الله ونبيه.

فعلى هذا المنوال يكون نسجه، فيبوء من الله برضوان، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم وتناولها بقلب سليم"(1).

وهذا المنهج الذى يرشدنا إليه الأستاذ الإمام، القائم على الجمع بين المنقول والمعقول، يجيز التأويل ـ كما بيننا ـ إذا ما دعت الضرورة إليه كدفع معاند أو إقناع جاحد، لكن مع التدقيق فى استيفاء شروط التأويل، وقد انتهجت الفرق كلها نهجا قريبا من هذا على تفاوت فى الاعتماد على النقل والعقل.

إن هذا التحليل الذى انتهى إليه الأستاذ الإمام لحديث الافتراق وإحجامه عن تكفير هذعه الفرق إلا ما خالف منها أصول الإعتقاد وهى: الإلهيات والنبوات والمعاد، يقودنا إلى استخلاص نتيجتين مهمتين:

الأولى : القول بوحدة الفكر الإسلامى.

الثانى : تأييد نزعته فى نبذ العصبية والحزبية العقدية.

أما عن النتيجة الأولى: فهو يرى هذه الوحدة فى الفكر الإسلامى، وبالذات بين الفكر الكلامى والفلسفى والصوفى والقول بوحدة الفكر الإسلامى على هذا النحو تعد نتيجة غير مسبوقة، فلقد درج المفكرون السابقون على الفصل بين هذه الجوانب، بل والتركيز عليه، وهو يطبق هذه الوحدة فنراه يطلع على آراء الفلاسفة المسلمين والمتكلمين والصوفية، ويجمع بينَ هذه المصادر، يستبقى آراءً من هنا وآراءً من هناك، ويجمع بينها فى استقلالية وحرية فكرية، مسقطا مادار حول المسائل الخلافية ــ عند المتكلمين ــ من تنابذ، مبينا أنه ليس هناك ضرورة للاختلاف حول هذه المسائل، فليس لها أهمية فى تقرير العقيدة.

---

(1) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم أول، ص ١٧.

وتدعيما للوحدة العقدية يطالب بالرجوع إلى النموذج السلفى، باعتباره النموذج الذى جمع بين المعقول والمنقول، ونلمس هذه الدعوة فى قوله: "ألم يأن لنا أن نرجع إلى المعروف مما كان عليه سلفنا، فنحيا بما كان قد أحياهم، ونترك ما ابتدعه أخلافهم مما أماتهم وأماتنا معهم"[1].

والأستاذ الإمام يرى فى رجوع المسلمين إلى النموذج السلفى، دعوة إلى صيانة الوحدة العقدية للمسلمين، فلا رجحان لمذهب عقدى على مذهب آخر، لأن من شأن هذه المذاهب أن تخطئ وتصيب، أما النموذج السلفى، فهو كفيل بأن يقضى ـ بما له من مقومات عقدية ـ على ذلك التمزق العقدى الذى وقع المجتمع الإسلامى ضحية له، وساق تاريخه فى طريق اليأس، بما أحدثه من خلل فى تصورات الجماهير الإسلامية للتاريخ الإسلامى، ذلك اليأس وهذا الخلل دفع بهذه الجماهير المسلمة إلى الاستسلام والقنوط، بل والانسحاب من العالم.

ودعوة الأستاذ الإمام إلى العودة إلى النموذج السلفى، ليست دعوة رجعية كما قد يتوهم البعض، وإنما هى دعوة إلى تجميع الأمة تحت تصور عقدى يمثل الإسلام تمثيلا صحيحا، وقد اثبت هذا النموذج على مستوى التاريخ صحته وسلامته، فى احترام النقل وتقديسه، وإزكاء العقل وتقديره.

ذلك لأن أهم ما يميز هذا النموذج هو وحدة الفهم والإدراك لأصول الدين على الرغم من التنوع والاجتهاد فى الفهم، ذلك لأنه مهما تعددت مظاهر الإدراك والفهم، فإنها تعود إلى المصدر الأساسى فى الإسلام، وهو القرآن الكريم، وما صح من السنة، فليس هناك مذاهب أو فرق يتعصب لها المسلمون، وهذه الصورة السلفية تعد صورة بسيطة الإقناع معبرة عن حقيقة الإسلام وتوضح مبادئه دون زيف، مما يقوى الثقة فى نفوس المسلمين.

وليس من عجب فى أننا نرى أن كل مشروع ينشد نفع الأمة وتقدمها يشدد على ذلك النموذج السلفى، حتى أضحى ذلك علامة بارزة فى أعمال المجددين منذ الإمام محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا، وعند المجدد عبد الحميد بن باديس وغيرهما من المجددين منذ أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

---

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج٢، ص ٤١١.

والمسلمون اليوم - فى أشد الحاجة - إلى وحدة عقدية تجمعهم، وتوحد بينهم، ومازال أعداء الإسلام - حتى اليوم - يرون أن الخلاف بين المسلمين حول مسائل العقيدة أمر يحطم وحدتهم.

وإذا كان مؤرخو الفرق الكلامية، لهم دور فى إزكاء هذه الفرقة العقائدية، فشعبوا الفرق تشعيبا مفتعلاً، منتهين إلى أن الناجية واحدة - كما أوضحنا - وهى التى ينسبون إليها، وباقى الفرق ضالة مضلة، ونظرت كل فرقة إلى غيرها نظرة الشك والريبة والكراهية وصار الجدال والتنابذ بالكفر سجالا بينهم، مما أدى إلى إحراق السفار ومحو الآثار، وورثنا نحن هذا التفريق بين الفرق، لهذا يذهب الأستاذ الإمام إلى أن واجبنا أن نقضى على هذه العصبية المذهبية، والتبعية البغيضة، ونداقع عن اجتهادات الأمة فى ظل الكتاب والسنة، تلك الاجتهادات التى تهدف إلى تنوع الاجتهاد لكن تحت مظلة الكتاب والسنة، فللفكر تنوعاته ولكن انطلاقا من أصول عقدية محل اجماع من الجميع، وهكذا تصان الوحدة العقدية، كما تصان أيضا اجتهادات الأمة على تنوعها.

وهكذا ترتبط النتيجة الأولى وهى وحدة الفكر الإسلامى انطلاقا من وحدته العقيدة بالنتيجة الثانية: وهى موضوعنا الذى نتحدث عنه وهى نبذ العصبية الفكرية والمذهبية العقدية.

ومما يبرز نبذ التعصب والتبعية المذهبية أن هذه الفرق جميعاً، ظهرت مرتبطة بظروف عصرها، وقد مضت هذه الظروف فى ذمة التاريخ، وليس فى الوقوف عندها ما يعيد دورة الزمن من جديد، وهذه الظروف نفسها اقتضت نوعا من الاجتهاد فى الكتاب والسنة، اجتهادا كان موجها بعوامل كثيرة: سياسية وثقافية واجتماعية وقومية .. وأكاد أجزم أننا اليوم لسنا مطالبين بالوقوف عند اجتهاداتهم، والوقوع فى أسرها، بل الأمر يقتضى تجاوز ذلك الاجتهاد، إلى اجتهاد يقتضيه العصر الذى نعيشه، والذى يرفض بشدة اجتهاداً قائما على النظرة الأحادية، وما يطرحه من تعصب ممقوت لمذهب بعينه، اجتهادنا اليوم مطالب بالانفتاح على سائر الآراء والمذاهب، نأخذ منها ما يتفق وأصولنا الاعتقادية معتمدين فى ذلك على الكتاب والسنة، وتكون فى الوقت نفسه، متلائمة مع متطلبات العصر الذى نعيشه.، ذلك لأن التطرف فى الفكر والمذهبية الضيقة كثيراً ما يضيّع على الإنسان نعمة الرؤيا المتروية المتزنة عند الغير من مخالفيه، وذلك لأنه دائما يسئ الظن بكل من

خالفه، فى رأيه أو مذهبه، بغير بحث ولا إمعان للنظر، ومن أجل هذا يحثنا الإمام الغزالى على ضرورة الاقتصاد فى الاعتقاد، والاعتدال فى العقيدة[1].

خامساً: تحليل الأصول الإسلامية تحليلا عقليا بربطها بالعمل:

من فعاليات العقل عند الأستاذ الإمام تحليله لأصول الإسلام، حتى تكون أصول عمل، ولا تقف عند أطرها النظرية، بل تكون أصولاً دافعة إلى تغيير الواقع الإسلامى إلى واقع أفضل، وتكون هذه الأصول مؤثرة فى حياة المسلم سواء على مستوى حياته الشخصية الفردية، أم على مستوى المجموع أو المجتمع، ولعل هذا ما جعل أستاذنا الدكتور عثمان أمين يقول إن لفلسفة الإمام طابعا براجماتيا إنسانياً[2].

ويبدو أن الأستاذ الإمام قد انطلق من القرآن الكريم الذى ربط ربطاً وثيقاً بين الإيمان والعمل، فلا إيمان بلا عمل، وجاء ذلك فى كثير من آياته[3]، ولذلك أضحى العمل عند كثير من الفرق الإسلامية شرطا ضروريا من شروط الإيمان، وهنا تكمن فعالية الإسلام وإيجابيته، بربط الإيمان بالعمل الصالح فى مجال الفرد والمجتمع.

ويمكن القول بأن ما شاع فى مجتمعاتنا الإسلامية من الفصل بين صناعة النظر وصناعة العمل، بل وجعلها صناعة العمل فى مرتبة أدنى من صناعة النظر، إنما هى فكرة ليست مستمدة إطلاقا من النصوص الدينية الإسلامية، وإنما يبدو أنها فكرة انتقلت إلينا من مصادر أجنبية، وأعتقد أن المصدر اليونانى كان أهم المصادر، وبخاصة المثال اليونانى الأرسطى الذى يعتبر شرف العلم من شرف موضوعه،

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٧ ـ ٨.

(٢) الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص ٧١.

(٣) انظر : (المائدة ٩٣ ـ الانعام ٨٢ ـ الاعراف ٤٢، الانفال ٢٠ ، ٧٤ ، ٧٥ ـ يونس ٤ ، ٩ ، ٦٣، ـ هود ٦٣ ـ الرعد ٦٨ ، ٧٩ ـ إبراهيم ٢٣ ، ٣١ ـ الكهف ٣٠ ، ١٠٧ ـ فصلت ٨ ، ١٨ ـ الشورى ٢٢ ، ٢٦ ـ الجاثية ٣٠ ـ محمد ٢ ، ٣ ، ١٢ ـ الانشقاق ٢٥ ـ البروج ١١ ، ١٧ ـ التين ٦ ـ العصر ٣).
وكذلك ورد الظلم والكذب والضلال مقترناً بالكفر انظر: (النساء ١٦٧ ، ١٦٨ ـ المائدة ١٠ ، ٨٦ ، ١٠٣ ـ الكهف ٥٦ ـ الحج ٢٥ ـ محمد ١ ، ٣ ، ٨ ـ الفتح ٢٥ ، ٢٦ ـ الحديد ١٩ ـ التغابن ١٠ ، الانشقاق ٢٢ ـ البروج ١٩ ـ الاعراف ١٤، ٣٧).

فالفلسفة الأولى أشرف العلوم لشرفية موضوعاتها، فهى العلم الأعلى، لأنها علم الربوبية، بينما الطبيعيات فى مرتبة أدنى منها وتالية لأن موضوعها المادة[1].

وعلى أساس هذا التميز بين النظر والعمل أقيم البناء الاجتماعى الطبقى فى الإسلام منذ العصر الأموى، ذلك النظام الذى وضع سلما للقيم يعطى قيمة أعظم لطبقة الفكر، والطبقات غير المنتجة ـ بوجه عام ـ كالخلفاء، ورجال الدولة، والمفكرين والكتاب، بينما أسفل السلم القيمى أصحاب الحرف [2]، ولم ينظر السلم القيمى إلى الصناعات العملية على أنها دنية فقط، بل نظر إليها على أنها صناعات حرفية لا يتجه إليها إلا أصحاب النفوس الرذيلة وأصحاب الطبائع الخاسئة، لأنها عمل بهيمى، وهم بهذا يجردون هؤلاء الحرفيين من صفة الإنسانية[3]، وهذا أمر لا نجد عليه دليلاً من نصوصنا الإسلامية يؤيده أو يزكيه، بل نجد من النصوص الإسلامية ما ينقض ذلك ويبطله!!.

كل هذا أدى احتقار العمل، وتقديس الفكر النظرى الخالص المنزه عن الأغراض العملية، وصار الفكر الإسلامى ـ بوجه عام ـ قابعا فى هذه الأطر النظرية الخالصة، والبعيدة كل البعد عن الواقع العملى، وكان هذا أحد الأسباب الرئيسة لتخلفً العالم الإسلامى، وما زال لهذا السبب تأثيره حتى أيامنا المعاصرة.

انعكس هذا الأمر على علم التوحيد، فأوغل أصحابه ـ خصوصا فى عصوره المتأخرة ـ فى مقالات تجريدية، ونظر معتمد على الجدل العقلى، ووقفوا بالأصول الإسلامية عند حد النظر، بل أوغلوا فى التنظير، وأهملوا ربط هذه الأصول بالعمل فعاشوا الإسلام على مستوى النظر، لكن ـ قلما ـ عاشوه على مستوى العمل، ومن ثم كف هذا العلم على أن يكون له تأثير فى حياة المسلم الواقعية.

لقد أدرك بعض المفكرين المسلمين المحدثين "إشكالية علم التوحيد" فهذا إقبال ـ مثلاً يريد أن يكون علم التوحيد، علما يدفع إلى تقويه الذات الإنسانية لتتجه إلى العمل المؤثر فى الحياة، أراده علما لا يقتصر على مجرد إيراد الأدلة على وجود الله وصفاته، بل يتعدى ذلك إلى بيان كيفية الاتصال بالله تعالى، اتصالاً يدفع إلى

---

(١) الدكتور فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث ص ١٩٦.

(٢) الدكتور حسين مؤنس: عالم الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٢٧٥.

(٣) الماوردى: الأحكام السلطانية نقلا عن الدكتور فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ص ٦٥.

العمل، الذى يقضى على الجمود والتخلف. وهذا أيضاً ما نجده عند مفكر معاصر ـ مثل ـ مالك ـ بن نبى حينما يقول: إن مشكلتنا ليس فى أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هى: أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة[1]، وهذا مالا يحققه علم التوحيد التقليدى الذى يمجد الجدال ويضع فى مكان "المشكلة النفسية فى النهضة" "مشكلة كلامية" تعلم المؤمن مسألة وجود الله فحسب، لكنها لا تساعده على أن يحيا هذا الوجود، كما حياه السلف، أو أنها تعلم المسلم عقيدة هو يملكها ولا ترد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية[2].

لقد ادرك الأستاذ الإمام ـ بنظره الثاقب وبنزعته الواقعية ـ إشكالية علم الكلام، فراح يستعرض الأصول الإسلامية، موضحا مضامينها العملية، محللاً إياها، ومبرزاً كيف تكون هذه الأصول، دافعة للإنسان إلى العمل المنتج.

وسأتناول ـ فى مقامى هذا ـ أصلين من هذه الأصول، كان لهما أثرهما الخطير على الحياة العملية للمسلمين، وهما أصلا "التوحيد" و "القضاء والقدر"، ولعل من دوافع اختيارى لهما، أن ما وجه للإسلام من هجوم ونقد شديد فى الفكر الحديث والمعاصر، قام عليهما كنقد "هانوتو" للإسلام، كذلك هجوم "فرح أنطون" وغيرهما، وقد واجه الأستاذ الإمام نقد "هانوتو" وهجومه على الإسلام، بتحليل كلا الأصلين السابقين، ومن هنا حرصت على اختيارهما، كنماذج لتحليل الأصول والمفهومات الدينية الإسلامية، وربطهما بالواقع الإسلامى.

أولاً : تحليل أصل التوحيد، وبيان مضامينه المختلفة وأثرها على الفرد والمجتمع.

يعرض الإمام فى البداية هذا الأصل قائلاً: جاء الدين الإسلامى بتوحيد الله تعالى فى ذاته وأفعاله، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، فأقام الدليل على أن للكون خالقاً واحداً، متصفا بما دلت عليه آثار صفة من الصفات العلمية كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها، وعلى أنه لا يشبهه شيء من خلقه، وأن لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم وأنهم له وإليه راجعون. ﴿١١٢: ١ قل هو الله أحد (٢) الله الصمد(٣) لم يلد ولم يولد(٤) ولم يكن كفواً أحد﴾[3]. وما ورد من ألفاظ الوجه واليدين والاستواء ونحوها له معان عرفها العرب المخاطبون بالكتاب ولم يشتبهوا فى شيء

---

(١) مالك بن نبى: وجهة العالم الإسلامى، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة ١٩٥٩م، ص ٥٥.

(٢) الدكتور فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث ص ١٨٩.

(٣) سورة الاخلاص "رقم السورة ١٢٢، الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .

منها، وأن ذاته وصفاته يستحيل عليها أن تبرز في جسد أو روح من العالمين، وإنما يختص سبحانه من شاء من عباده (يعني الأنبياء) بما شاء من علم وسلطان على من يريد أن يسلطه عليه من الأعمال، على سنة له في ذلك سنها في علمه الأزلي الذي لا يعتريه التبديل ولا يدنو منه التغيير، وحظر على كل ذي عقل أن يعترف لأحد بشيء من ذلك إلا ببرهان ينتهي في مقدماته إلى حكم الحس، وما جاوره من البديهيات التي لا تنقص عنه في الوضوح، بل قد تعلوه، كاستحالة الجمع بين النقيضين أو ارتفاعهما معاً، أو وجوب أن الكل أعظم من الجزء مثلاً، وقضى على هؤلاء كغيرهم بأنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً، وغاية أمرهم أنهم عباد مكرمون، وأن ما يجر به على أيديهم، فإنما هو بإذن خاص، وبتيسير خاص في موضع خاص، لحكمة خاصة، ولا يعرف شأن الله في شيء من هذا إلاببرهان"[1].

والأستاذ الإمام ـ فيما سبق ـ يشرح لنا مفهوم التوحيد، وهو في هذا لم يقف عند حد إقامة الأدلة العقلية أو النقلية، أو الأدلة العقلية والنقلية معاً، كما هو الحال في علم ا"التوحيد التقليدي"، بل راح يوضح مضامين هذا الأصل، مبرزا فعالياته المتعددة في حياة المسلم العقائدية والاجتماعية والنفسية والأخلاقية ....، وكذلك فعالياته المتعددة في تقدم المجتمعات الإسلامية، ويمكننا أن نشير إلى هذه الفعاليات على النحو التالي:

أ ـ التوحيد يتضمن القول بوحدة الدين والعقيدة:

يرى الأستاذ الإمام أن الله قد ربى البشرية بالتدريج، حتى بلغت كمالها بالتوحيد، وهي قبل أن تصل إلى كمالها مرت بأطوار ومراحل، ففي مرحلتها الأولى كان الناس يعتقدون في إرادة كائن أو شيء، يردون إليه ما يقع من ظواهر الطبيعة، ويسارعون في إرضاء هذه العلل الحسية، وذلك شأن الجماعات الوثنية، ثم إذا جاء واحد ـ منهم ـ بشيء يفوق عقولهم، ظنوه مظهراً للوجود الإلهي، فيدينون له ويخضعون لإرادته، وهي المرحلة التي يكون الناس فيها عبداً للناس[2].

وتتخلص الإنسانية شيئا فشيئا من هذه التخيلات المادية، فيتصورون فوق الأشياء والكائنات آلهة كثيرة لا ترى، ولكنها لا تشبههم من جميع الوجوه ويقدرون

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج٢ "المنشآت"، ص ٤٢٦ ـ ص ٤٢٧.

لها رغائب وشهوات تفوق رغائبهم وشهواتهم فيسارعون إلى إرضائها بما يعن لهم" وتسير الإنسانية فى عناء ومشقة وترقى درجات المعرفة، وكلما ارتقى الإنسان فى العلم، ولطف وجدانه بالفهم ونفذ عقله إلى أسرار الكون تمزقت دون روحه حجب المادة، وإنجلى له الوجود الأعلى[1].

وهكذا كانت الانسانية فى طفولتها الأولى، لها شرائع ذات أحكام يتيسر فهمها، وهى شرائع كانت تخاطب الحواس قبل كل شيء، ففرضت عليهم الأحكام الشديدة، وأخذتهم بالأوامر الصادعة، والزواجر الرادعة، وجاءتهم بالمعجزات الخارقة .. وسارت الإنسانية في هذا الطريق الطويل، ولم تستطع الوصول إلى فكرة إله مجرد إلا بعد أن سلكت ضروباً من الترقى من هذه الشرائع القديمة إلى الأديان السماوية "اليهودية" و "المسيحية" ونالت كمال ترقيها بدين التوحيد الحق "الإسلام".

والأستاذ الإمام فى سبيل تدعيم ما انتهى إليه من أن التوحيد هو كمال البشرية، استقرأ تاريخ الفكر الدينى عند كثير من الأمم كاليونان وقدماء المصريين[2]، كما أشار إلى تطور البشرية بالمسيحية[3]، وبلوغ نهاية تطورها وارتقائها وكمالها الأخير بالإسلام دين التوحيد.

وفى بيان كيف أن الإسلام جاء نهاية تطور البشرية وكمال ارتقائها يقول الأستاذ الإمام: "جاء الإسلام والناس شيع فى الدين، وإن كانوا ـ إلا قليلا ـ فى جانب (أى بمعزل) عن اليقين، يتنابذون ويتلاعنون، ويزعمون فى ذلك بأنهم بحبل الله مستمسكون، فرقةٌ وتخالفُ وشغب، يظنونها فى سبيل الله أقوى سبب، أنكر الإسلام ذلك كله، وصرح تصريحاً لا تحتمل الريبة: بأن دين الله فى جميع الأزمان وعلى ألسن جميع الأنبياء واحد، قال الله تعالى: ﴿٣ : ١٩ إن الدين عند الله **الإسلام، وما اختلف الذين اوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾**[4] **﴿٣: ٦٧ ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾**[5] **﴿٤٢ :١٣ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك**

---

(١) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية ص ٩١، والدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص ٩١.

(٢) انظر تفصيلا: الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية ص ٩١ ـ ٩٢، ورسالة التوحيد ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد ، ص ١٤٩.

(٤) آل عمران ١٩.

(٥) آل عمران ٦٧.

وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه﴾[1] ﴿٣ : ٦٤ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضاً أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدو بأنا مسلمون﴾[2]. وكثير من ذلك يطول إيراده فى هذه الوريقات، والآية الكريمة التى تعيب على أهل الدين ما نزعوا إليه من الاختلاف والمشاقة من ظهور الحجة وإستقامة المحجة لهم فى علم ما اختلفوا فيه ـ معروفة لكل من قرأ القرآن وتلاه حق تلاوته.

نص الكتاب على أن دين الله فى جميع الأزمان هو إفراده بالربوبية والاستسلام له وحده بالعبودية وطاعته فيما أمر به ونهى عنه، مما هو مصلحة للبشر، وعماد سعادتهم فى الدنيا والآخرة، وقد ضمنته كتبه التى أنزلها على المصطفين من رسله، ودعا العقول إلى فهمه منه، والعزائم إلى العمل به، وأن هذا المعنى من الدين هو الأصل الذى يرجع إليه عند هبوب ريح التخالف، وهو الميزان الذى توزن به الأقوال عند التناصف، وأن اللجاج والمراء فى الجدل فراق مع الدين، وبعد عن سنته، ومتى روعيت حكمته ولوحظ جانب العناية الإلهية فى الإنعام على البشرية، ذهب الخلاف وتراجعت القلوب إلى هداها وسار الكافة فى مراشدهم إخوانا بالحق مستمسكين، وعلى نصرته متعاونين"[3].

هكذا بفضل التوحيد يمكن رد الكثرة فى العقائد إلى وحدة عقائدية، تقضى برد جميع العقائد إلى عقيدة واحدة، هى دين الله الواحد، وهو التوحيد، جوهر الإسلام ولبه، والتوحيد أيضاً يقضى برد الكثرة فى المذاهب الكلامية إلى وحدة عقائدية، فيقضى على الفرقة والتنابذ والتخالف ويوجه المسلمين إلى الاتحاد والألفة والتجمع، فالتوحيد بحق هو دين الفطرة لأنه الدين الذى يتفق مع طبيعة البشر، ولا يستعصى على أفهامهم، وصلت إليه البشرية بعد تدرجها على يد الرسل، الذين أرسلهم الله يخاطبون اقوامهم بقدر ما يفهمون فتدرجت البشرية، حتى وصلت إلى أوج كمالها بالرسالة المحمدية خاتمة الرسالات جميعا، فبها تم كمال البشرية، بكمال عقلها الإنسانى، حتى اضحى العقل الإنسانى غير محتاج إلى وصاية من نبى

---

(١) الشورى ١٣.

(٢) آل عمران ٦٤.

(٣) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

أوغيره بوجهه، صار العقل قادراً على فهم الدين ونصوصه، وفهم مرامى التوحيد، بلا معين إلا الشريعة.

والتوحيد هو المجمع والموحد لجميع الفرق الإسلامية المتخالفة والمتعارضة فهو محل تسليم منها جميعاً، لأنه أصل الأصول جميعاً، فلابد لجميع الفرق الكلامية مهما اختلفت فى عقائدها، فإنها تتحد فى عقيدتها بالتوحيد.

ب ـ المضمون الاجتماعى والنفسى للتوحيد :

يمكن أن نشير إلى هذا المضمون فيما يأتى:

١ ـ التوكيد على حرية الإنسان وإطلاق إرادته من القيود:

يقول الأستاذ الإمام فى بيان هذا المضمون الاجتماعى النفسى: تجلت بذلك (أى بالتوحيد) للإنسان نفسه، حرة كريمة، وأطلقت إرادته من القيود، التى كانت تعقدها بإرادة غيره سواء أكانت إرادة بشرية ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية ـ أم أنها هى ـ كإرادة الرؤساء والمسيطرين، أو إرادة موهومة أخترعها الخيال، كما يظن فى القبور والأحجار والأشجار والكواكب ونحوها وإفتكت عزيمته من أسر الوسائط والشفعاء والمتكهنة والعرفاء، وزعماء السيطرة على الأسرار، ومنتحلى حق الولاية على أعمال العباد فيما بينه وبين الله الزاعمين أنهم واسطة النجاة، وبأيديهم الإشقاء والإسعاد، وبالجملة فقد اعتقت روحه من العبودية للمحتالين والدجالين"[1].

التوحيد على هذا النحو طاقة محررة للإنسان، فهو يطهر عقله من الأوهام الفاسدة، والخرافات، أو الإيمان بقوى خفيه، فهو بهذا يرتفع بالإنسان إلى المستوى اللائق به من التكريم، فلا تغل إرادته بأغلال الغير، ولا سلطان عليه مطلقا إلا سلطان الله تعالى، فأسقط التوحيد سلطة الأغيار على الإنسان.

٢ ـ المساواة بين الناس:

يستخلص الأستاذ الإمام من التوحيد أساسا من الأسس المهمة فى البناء الاجتماعى للمجتمع الإسلامى، وهو المساواة بين الناس، وإرجاع التفاضل والتفاوت إلى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم الأخلاقية والعلمية، لا إلى أنسابهم أو طبقاتهم الاجتماعية، يقول الأستاذ الإمام: "صار الإنسان بالتوحيد عبداً لله خاصة حراً من

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ١٢٧ ـ ١٣٨.

العبودية لكل ما سواه، فكان له من الحق ما للحر على الحر، لا عَلِيُّ في الحق ولا وضيع، ولا سافل ولا رفيع، ولا تفاوت بين الناس إلا بتفاوت أعمالهم، ولا تفاضل إلا بتفاضلهم في عقولهم ومعارفهم، ولا يقربهم من الله إلا طهارة العقل من دنس الوهم، وخلوص من العوج والرياء .... فكفل الاستقلال لكل شخص في عمله، واتسع المجال لتسابق الهمم في السعي حتى لم يعد لها عقبة تتعثر بها"[1].

٣ ـ الارتفاع بالانسان إلى أسمى مراتب الكرامة:

ومن مضامين التوحيد النفسية والاجتماعية فيما يرى الأستاذ الإمام، تكريمه للإنسان ورفعه إلى أعلى المراتب الإنسانية، يقول الأستاذ الإمام: "وارتفع شأن الإنسان، وسمت قيمته بما صار إليه من الكرامة، بحيث أصبح لا يخضع لأحد إلا خالق السموات والأرض، وقاهر الناس أجمعين"[2].

هذه المضامين النفسية والاجتماعية لأصل التوحيد، تقوى من الذات الإنسانية فتنطلق انطلاقه حرة، مؤثرة في عالمها، تتفجر فيها الطاقات في مناخ التوحيد الذى يؤكد أنه ليس هناك إلا قاهرا واحد للكون، يدين له كل مخلوق بالعبودية، والإنسان في انطلاقه، يسطيع الوصول إلى أعلى المراتب فلا حظر عليه إلا في مقامين لا يمكنه الرقي إليهما وهما مقام الألوهية، ومقام النبوة، أما مراتب الكمال الأخرى، فهي بين يديه ينالها باستعداده، لا يحول بينها وبينه حجاب[3].

والتوحيد بهذه المضامين النفسية والاجتماعية، له منافع عملية كثيرة ــ فيما يقول الأستاذ ـ ندركها لو تأملنا حال من لا يؤمن بالتوحيد، على نحو ما أوضحنا ـ فنجده يرى في كل القوى التي حوله مصدراً لوجوده، ومعرفة لأموره، فإذا أصابه شيء من الشر لا يعرف سببه، تخيل السبب شيئا من تلك القوى، وإذا أصابه شيء من الخير بدون كسبه اخترع له وهمه مصدراً كيفما اتفق، فتكثر عليه الأرباب .. ويعتمد في شئونه على ما لا يصح الاعتماد عليه، وهذا منشأ الوثنية التي كانت سبباً في فساد العقول البشرية، أما من آمن بالتوحيد على ما قرره الإسلام، فإنه يستوى في نظره جميع ما في الكون، ويتساوى جميع أفراده عنده في أنها مربوبة لله

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج٢، "المنشآت" ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

تعالى، لا يمتاز شيء منها على شيء آخر، إلا بما ميز به من الخصائص، وما يكون له من الآثار فيسكن قلبه من كل ناحية، ويعظم اعتماده على القوة الواحدة[1].

وهكذا فلسف الأستاذ الإمام التوحيد وأقامة على ركائز نفسية واجتماعية، مؤيدا ذلك بأدلة نقلية وعقلية معاً، فكان كثيراً ما يقف عند الآيات القرآنية التى تشير ولو من بعيد إلى الشرك فيفيض فى نقد عبادة الصالحين، وزيارة القبور، والشفاعة، والتوسل، وما إلى ذلك، ويطيل الوقوف عند هذه الآيات شارحا إياها ومحللاً لها ومبينا الأضرار النفسية الواقعة على الفرد من جراء الشرك فى أية صورة من صوره، فيقول إنها: تورث الذل، وتخضع الناس للحكام الظالمين، تحط النفوس إلى المدرك الأسفل، كما يوضح الأستاذ الإمام أيضاً الأضرار الاجتماعية، إذ هى تجعل الناس يعتمدون على هؤلاء الأولياء، ويتركون القوانين الطبيعية التى جعلها الله أسبابا لابد منها لحصول السبب[2].

وقريب من هذا التحليل النفسى الاجتماعى لأصل التوحيد الذى قدمه الأستاذ الإمام، ما سبق أن انتهى إليه الإمام محمد بن عبد الوهاب، الذى دعا إلى الرجوع بالتوحيد إلى ما كان عليه السلف، رافضا كل الشوائب التى شابت هذا المعنى السلفى للتوحيد من الإيمان بالكرامات، والاستعانة بالأولياء، والتوسل بالنبى، ودعاء غير الله .. إلى غير ذلك من صور منافية للتوحيد الخالص، وكان يرمى من وراء دعوته فى التوحيد الخاص إلى تحرير الإنسان من كافة صور الشرك وتحريره من كل سلطة إلا سلطة الله تعالى[3].

من أجل هذا لم يعن الوهابيون إطلاقا بالتدليل على وجود الله، أو على إثبات نبوة الرسل أو على إثباتا المعاد، وما أشبه ذلك من قضايا علم "الكلام التقليدى" ـ لكنهم عنوا فقط بتخليص التوحيد من الكدر الحسى المشخص الذى أغرقه فيه جهل المسلمين[4].

والتوحيد لدى الوهابية له مضمون نفسى اجتماعى عميق فهو فى الحقيقة توحيد "محرر" من الخرافات والأوهام، أى من سلطة اللاموجود، وأخطر من ذلك أنه محرر للإنسان من سلطة الإنسان نفسه، وهذا تحرير لا يعد له، أى تحرير

---

(١) الأستاذ الإمام: تفسير سورة العصر، ص ٣٠ ـ ٣٢.

(٢) أحمد أمين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص ٢٥ ـ ٢٦، ص ٣٥٨.

(٣) محمد بن عبد الوهاب: كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العباد، الكتاب كله فى شرح التوحيد.

(٤) الدكتور فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ص ١٩٢.

آخر، وبفضل هذه الميزة بالذات يصح القول بأن الوهابية ــ بكل تأكيد ــ كانت عودة إلى المذهب السلفى الحقيقي[1].

ج ـ المضمون المنهجى للتوحيد من حيث دعوته إلى الحرية الفكرية وإطلاق طاقات الإنسان الإبداعية:

يقرر الأستاذ الإمام أن التوحيد جاء حربا على التقليد واغتيال الملكات الإبداعية للمسلم، حيث: "أنحى الإسلام على التقليد، واقتلعت أصوله الراسخة فى المدارك، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان فى عقائد الأمم"[2].

والحرب على التقليد وزعزعة أركانه تعنى إيقاظ العقل من سباته وتخليصه من كل القيود فيقول: إن التوحيد "صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها، كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق، خلصت إليه هينمة من سدنة هياكل الوهم"[3].

لقد جهر التوحيد "بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم والأعلام ـ أعلام الكون ودلائل الحوادث ــ وإنما المعلمون منبهون ومرشدون، وإلى طريق البحث هادون"[4].

ويمضى الأستاذ الإمام فى تحليل أصل التوحيد، مؤكدا تحريره العقل الإنسانى من سلطة أرباب الأديان قائلاً: "مال (أى التوحيد) على الرؤساء، فأنزلهم من مستوى كانوا فيه يأمرون وينهون، ووضعهم تحت أنظار مرءوسيهم يخبرونهم كما يشاءون، ويمتحنون مزاعمهم حسبما يحكمون، ويقضون فيها بما يعلمون ويتيقنون لا بما يظنون ويتوهمون"[5]. كما حرر العقل الانسانى من سلطة الآباء والأجداد، حيث "نبه على أن السبق فى الزمان، ليس آية من آيات العرفان، ولا مُسمياً لعقول على عقول، ولا لأذهان على أذهان، وإنما السابق واللاحق فى التمييز والفطرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية، واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون، ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه، وقد

---

(١) الدكتور فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ص ١٩٣.

(٢) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ١٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٣٩.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٣٩.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٤٠.

يكون من تلك الآثـار التـى ينتفـع بهـا أهـل الجيـل الحـاضر ظـهـور العواقـب السيئة لأعمال من سبقهم ..."[1].

وفـى سـبيل توكيـد تحريـر العقـل الإنسـانى مـن سـلطة أربـاب الأديـان يؤكـد الأستاذ الإمام أن الإسلام قد قلب السلطة الدينية، حيث هدم الإسلام بناء تلك السـلطة ومحا أثرها، حتى لم يبق عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسـول ﷺ كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً، قال تعالى: ﴿فذكـر إنمـا أنـت مذكـر، لست عليهـم بمسـيطر﴾، ولـم يجعـل لأحـد مـن أهلـه أن يحـل ولا أن يربـط، لا فـى الأرض ولا فى السماء، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبيـن الله سوى الله وحده، ويرفع عنه كل رق إلا العبودية لله وحده، وليس لمسلم مهمـا عـلا كعبـه فـى الإسـلام ـــ علـى آخـر ـــ مهمـا انحطـت منزلتـه إلا حـق النصيحـة والارشاد" ... فلكل مسلم فى الحق أن يفهم من كتـاب اللـه وعـن رسـوله مـن كـلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلـك أن يحصـل من وسائله ما يؤهله للفهم..."[2].

وينتهى الأستاذ الإمام فى نهاية تحليله لأصل التوحيد ــ فـى هـذا الصـدد ـــ قائلا: "وأطلق (أى التوحيد) بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده، وخلصه من كل تقليد كان استعبده، ورده إلى مملكته، يقضى فيها بحكمه وحكمته مـع الخضـوع فـى ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته، ولاحد للعمـل فـى منطقـة حدودهـا، ولا نهايـة للنظر يمتد تحت بنودها.

بهذا وما سبقه تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمـان، طالمـا حـرم منهمـا وهما: استقلال الإرادة، واستقلال الرأى والفكر، وبهما كملـت لـه إنسـانيته، واسـتعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله، بحكم الفطرة التى فطر عليها"[3].

وهذان المبدآن اللذان هما: استقلال الإرادة، واسـتقلال الـرأى والفكـر مبدآن قامت عليهما المدنية فى أوروبا، ويوضح الأستاذ الإمـام أهميتهمـا فـى قيـام المدينـة الأوروبية قائلاً: "إن نشأة المدنية فى أوروبا إنمـا قـامت علـى هذيـن الأصليـن، فلـم

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد ص ١٤٠.

(٢) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ١٤١.

تنهض النفوس ولم تتحرك العقول للبحث والنظر، إلا بعد أن عرف العدد الكثير أنفسهم، وأن لهم حقا فى تصريف اختيارهم وفى طلب الحقائق بعقولهم"[١]، ويؤكد الأستاذ الإمام أن أوروبا لم تملك هذين المبدأين إلا فى القرن السادس عشر، بعد أن سطع عليهم الإسلام بمعارفه وثقافته.

وهكذا يحقق التوحيد الحرية الفكرية، والاجتهاد فى الفهم، وإطلاق ملكات العقل الإبداعية، فى فهم النصوص الدينية طالما استوفى العقل شروط الفهم والإبداع[٢].

ولعل من الطريف ـ ونحن بصدد الكلام عن فعاليات أصل التوحيد فى إطلاق ملكات العقل الإبداعية أن نشير إلى ذلك المضمون الذى أشار إليه أستاذنا الدكتور زكى نجيب، وهو مضمون يساهم فى توجيه العقل الإسلامى توجيهاً علمياً وفلسفيا، حيث يقول: "إن رسالة الإسلام هى التوحيد، وأيا ما كانت وجهة النظر فى تفسير مصطلح التوحيد، فهو فضلا عن إشارته إلى وحدانية الذات الإلهية وأحديتها، فهو يشير بالتالى إلى أن كل ما فى الكون من جزئيات وتفصيلات، وأفراد ومفردات، إنما هى مترابطة معا فى مجموع واحد، كل جزء فيه متصل ومتفاعل مع سائر الأجزاء، فإذا انتقلت بالنظر إلى ميدان العلم أو العلوم وجدتها ـ فى ظاهر الأمر ـ مفرقة بين موضوعات تخصصاتها، لكل منها مجموعة قوانين، وليس أى علم فيها مطالبا بأن يطل على غيره من العلوم، فقد يحدث ذلك وقد لا يحدث، وهنا تجىء "الفلسفة" لتكون إحدى مهامها الأساسية، إيجاد الصلة التى تربط كل تلك العلوم المتفرقات فى نقطة التقاء واحدة، ولا يستقر لفيلسوف من الأعلام الشوامخ قرار إلا إذا وجد الجذر المشترك الذى تنبثق منه الشجرة بكل فروعها، وفى هذا "التوحيد" ـ من حيث المبدأ ـ يكون التناظر فى الرؤية بين العلم والدين"[٣].

كما يرتبط بهذا المضمون للتوحيد، الربط بين توحيد الله تعالى ووحدة الكون فيقول أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود: إن الكثرة الهائلة التى هى قوام الكون، ما الذى جعلها توصف بالنظام فيه، وهو اندراج مجموعاته تحت قوانين العلم، فالقانون العلمى الذى يطوى تحت جناحيه أية مجموعة من الكائنات، إنما هى بمثابة وصف لسلوكها فى صيغة قصيرة مركزة، فى عدد قليل من رموز الرياضة، أوعدد

(١) المصدر نفسه والصفحة.

(٢) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ١٤٣.

(٣) الدكتور زكى نجيب محمود: رؤية إسلامية ص ٢٥٣.

قليل من الكلمات، إذا كان القانون العلمى مسوقا فى كلمات اللغة المألوفة، كما هى الحال فى العلوم الإنسانية، فهذا النظام الشامل لأجزاء الكون على تعددها، والذى تدل عليه القوانين العلمية، التى تضم ذلك التعدد مجموعات مجموعات، وكأنها حشود الجند قد اصطفت فى صفوف فهذا هو التوحيد فى خلق الله فتعكس فيه واحدية الله وأحديته جلت قدرته(١).

وهذا التحليل الذى انتهى إليه الأستاذ الإمام للتوحيد وربطه إياه بالحرية الفكرية وفتح باب الاجتهاد لكى تنطلق ملكات العقل الإبداعية ... قريب مما سبق أن انتهى إليه الإمام محمد بن عبد الوهاب، فى تحليله أصل التوحيد، فنادى بفكرة التوحيد فى التشريع، بمعنى أن ما انتهى إليه أقطاب الفكر الكلامى والفقهى، ليس حجة علينا، وإنما الحجة فى كتاب الله وسنة رسوله، وكل مستوف أدوات الاجتهاد له الحق أن يجتهد، بل عليه أن يفعل ذلك، ويستخرج الأحكام على حسب فهمه النصوص الدينية من الكتاب والسنة، فهما المصدر الأصلى والوحيد للتشريع(٢).

د ـ المضمون الأخلاقى لأصل التوحيد :

يركز الأستاذ الإمام على فعاليات أصل التوحيد فى مجال السلوك الإنسانى، وكيف يكون دافعا إلى العمل الصالح، فهو يعتبر التوحيد أصلا للأخلاق الإسلامية، تنبع منه، ويصدر عنه السلوك الإنسانى الفاضل، الذى يتخذ التوحيد عملاً، لا اسما فقط، ولهذا نراه ينعى على أولئك الذين لم يفهموا سلوكيات التوحيد العملية، فوقفوا به عند حد العلم والرسم فقط قائلا: "فقدوا الإيمان بالله، لأنهم أخذوه إسما واكتفوا به علما ورسما، وورثوا عن الآباء والأمهات صوراً، وعبادات لا يحوك بصدورهم شىء من معناها، وأقرهم حمية على التوحيد أملاهم بالإشراك تحت أسماء اخترعها، كالوسيلة والواسطة، غير ذلك مما لم ينزل به الله سلطانا، وأما العمل الصالح فكيف يجتمع مع الحسد والعداوة والكبرياء، والجهل والكسل، ونحو ذلك مما نراه فى عامتهم، والأغلب من خاصتهم؟، كيف توائم الأخلاق الصحيحة أخلاق قوم يرضون شهادة الزرو، ويتعاطون الرشوة، ويألفون المحاباة، ويذعنون لأصحاب

---

(١) الدكتور زكى نجيب محمود رؤية إسلامية، ص ٤٨.

(٢) أحمد أمين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص ١٤.

السلطان، ويتعالون على الضعفاء والمحتاجين؟ نرد على ذلك أنهم ليس بينهم ما يدل على تضامن فى البحث عن الحق والخير، يرون ما يرون من المنكرات، ويحسون ما يحسون من مفاسد الاعتقاد، وكل منهم ساكت عما يرى ويحس من الآخر، كأنه لاصلة بينهم فى الدين وكأنه لم يرد فى دينهم ما يدعو إلى التناصح!، ولو تراءى لواحد منهم أن يوجه اللوم إلى أمر، أو يسدى النصح لآخر، لقامت عليه قيامته، ويظنه محتقراً لمنزلته، ولوجد من حذاقهم من يلومه ويقبح عمله!!، قوم هذا شأنهم، ، كيف لا يتعجلون الهلاك، ويبوؤن بالخسران"[1].

ومما له صلة وثيقة بالأخلاق أن الاعتقاد بالتوحيد ـ على الوجه الصحيح ـ يحقق السعادة للإنسان، وينشر الأخوة بين بنى البشر، فيؤكد الأستاذ الإمام: أن الاعتقاد بإله واحد، توحيدا لمنازع النفوس إلى سلطان واحد، يخضع الجميع لحكمه، وفى ذلك توكيد لنظام الأخوة بين الناس، وهى قاعدة سعادتهم[2].

وهكذا يحلل الأستاذ الإمام أصل التوحيد تحليلا يفضى إلى مجموعة من القيم الاجتماعية والنفسية، فضلا عن القيم المنهجية ....، وهى كلها قيم هادية للإنسان، مقوية لذاته، ومفجرة لطاقاته الإبداعية، والذات الإنسانية بهذه القيم تكون قادرة على السمو إلى مراتب الكمال فى حياتها الدنيوية والآخروية.

وهذه القيم أيضاً يمكن أن تكون أساساً لتقدم المجتمعات الإنسانية وازدهارها والأستاذ الإمام بإبرازه هذه القيم استطاع أن يرد ببراعة على مزاعم "هانوتو" من أن الاعتقاد بالتوحيد وما ترتب عليه من تقدير القدرة والعظمة اللامتناهيتين، والعلو المطلق لله تعالى، يضع الإنسان فى درك الوجود ويدفعه بالتالى إلى إغفال شئون نفسه، وبث القنوط فى فؤاده، وإيهان عزيمته فى الدنيا.[3]، مبيناً أن العكس هو الصحيح، فإن التوحيد الإسلامى هو الذى قرب العبد من الله تعالى حيث ألغى كل واسطة بن العبد وربه، وجعل الإنسان مستعداً بملكاته الذاتية إلى الارتقاء إلى أسمى

---

(١) الأستاذ الإمام، تفسير العصر ، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) الدكتور أمين عثمان رائد المصرى، صر١١٩، ويعتمد على أراده الأستاذ الإمام فى رسالة التوحيد، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٣) انظر تفصيلا هجوم هانوتو على الإسلام: الإسلام دين العلم والمدنية ص ٥٧ ـ ١٧٤.

درجات الكمال التى يمكن أن تبلغها الطبيعة الإنسانية لكن حظر عليه فقط الولوج إلى مقام الألوهية الذى تفرد به، وإلى مقام النبوة الذى خص به نفر محدود اختارهم الله لأداء رسالته، أما فيما عدا ذلك فلا حجاب ولا مانع يقف فى وجه الإنسان من بلوغ مراتب الكمال.

وهذا الذى انتهى إليه الأستاذ الإمام فى تحليله التوحيد، يمكن أن نجد أساسا له عند استاذه جمال الدين الأفغانى، حيث ذهبت إلى أن للإسلام مزايا على سائر الأديان من أولها: أن أول ركن بنى عليه الدين الإسلامى صقل العقل بصقال التوحيد، وتطهيرها من لوث الأوهام، فمن أهم أصوله الأعتقاد بأن الله متفرد بتصريف الأكوان، متوحد فى خلق الفواعل والأفعال، وأن من الواجب طرح كل ظن فى إنسان أو جماد علويا كان أو سلفيا، بأن له فى الكون أثراً ينفع أو يضر، أو إعطاء أو منع، أو إعزاز أو إذلال ... أو نحو ذلك من خرافات كل واحدة منها كافية فى إعمال العقول وطمس أنوارها[1].

ويعد السيد جمال الدين الأفغانى أبرز من كشف فى "التوحيد" عن أصول التمدن والتقدم، فأكد على أن هذه العقيدة كافية لتحقيق الكمال للنوع الإنسانى، فهو يرى أن لعقيدة التوحيد فعاليات اجتماعية ونفسية يمكن أن تكون أساسا متينا للبناء الاجتماعى والعمرانى[2].

وهكذا يكون للسيد جمال الدين الأفغانى الفضل فى تنبيه الأستاذ الإمام إلى هذه الجوانب الجوهرية فى التوحيد، وفى الكشف عن الوظيفة الاجتماعية للدين.

والحق أن جمال الدين الأفغانى كان ملهماً لمعظم الحركات الدينية الإسلامية التى ظهرت فى العالم الإسلامى حتى الحرب العالمية الأولى، والمفكرون المسلمون الذين عاشوا ما بين الحربين، قل أن أفلت أحد منهم من تأثيره أو إلهامه أو توجيهه، أو الإحالة عليه[3].

---

(١) جمال الدين الأفغانى : الرد على الدهريين، ص ٦٩، ٦٧.

(٢) جمال الدين الافغانى: الرد على الدهريين، ص ٣٧ ، ٤٦ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢.

(٣) دكتور فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ص ١٩٣.

ونجد تحليلا أيضا للتوحيد يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للدين عند جمال الدين القاسمى، والذى تابع جمال الدين الأفغانى فى هذا الصدد، فالمطلع على كتابه "دلائل التوحيد"، يجد أن جمال الدين القاسمى قد عرض لقضايا التوحيد الأساسية، ولايكاد يهمل دليلاً على وجود الله إلا أورده تفصيلا[1]، كما قام بالرد على الماديين[2].

وقد سبق أن أشرنا سابقا إلى أن فكرة التوحيد المجردة عن كل شريك، وفكرة التوحيد فى التشريع ـ فلا مصدر للتشريع إلا الكتاب والسنة ـ كانتا أساس دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب وإن كان الأستاذ الإمام يقيم هذه الدعوة وهو بصدد وصف أحوال المسلمين وجمودهم قائلاً: "اللهم إلا فئة (يقصد الوهابيين) زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التى كانت تحول بينها وبين النظر فى آيات القرآن، ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله منها، ولكن هذه الفئة أضيق عطنا!! (لعلها عقلا) وأحرج صدراً من المقلدين، وإن أنكرت كثيراً من البدع، ونحت عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيد به، بدون الالتفات إلى ما تقتضيه الأصول التى قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها فتحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدنية السليمة أحياء"[3].

وهذا يشير إلى أن الأستاذ الإمام لم يكن راضيا كل الرضا عن الدعوة الوهابية ذلك لأنه رأى فيها إنغلاقا عن العصر وثقافته، لهذا ضاقت عن فهم العصر ووقفت عند حد تحليل التوحيد ورده إلى الصورة السلفية، لكنها لم تفتح صدرها للاعتماد على العقل الإنسانى وملكاته الإبداعية، وللعلم والثقافات الأجنبية، من هنا انحصرت هذه الدعوة فى أماكن ظهورها ولم تعم العالم الإسلامى، وقصرت عن فهم مشكلات الإسلام سواء داخل المجتمعات الإسلامية أم مع مخالفيه من ارباب الديانات المخالفة والثقافات الأجنبية.

---

(١) جمال الدين القاسمى: دلائل التوحيد، تقديم ومراجعة محمد حجازى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص ٢٣ ـ ٧١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٩٥ وما بعدها.

(٣) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٤٥.

ومن التصورات الدينية المهمة أيضاً التى اهتم الأستاذ الإمام بتفسيرها وتحليلها تحليلاً يربطها بالعمل من جانب، وبالواقع الذى يعيشه المسلم من جانب آخر هو تصور الحرية، وتفسير "القضاء والقدر".

ثانياً : تحليل أصل القضاء والقدر

لقد ـ أكد ـ الأستاذ الإمام ـ كما بينا فيما سبق ـ أن التبعية المطلقة للمذاهب والكتب المتأخرة، كانت سببا مباشرا فى ضعف الشخصية الإسلامية، وقتل ملكاتها الإبداعية، وقد رأى أن أس البلاء فى تلك التبعية هو الاعتقاد بالجبر، فبينهما إتصال وثيق، ذلك لأن الجبر إذا كان يهدف إلى إضعاف أو إلغاء شخصية المعتقد أمام الله المعبود، فإنه قد يدفع المعتقدين به إلى أن يتجاوز شعورهم بضعف شخصيتهم دائرة الصلة بينهم وبين الله إلى دائرة الصلة بينهم وبين المخلوقين.

الجبرى مؤمن سلبى، أخص مظاهر سلوكه الاعتماد على غيره، ولذا فهى عقيدة تتلازم مع التقليد والتبعية، وكلاهما مظهر ضعف فى الحياة، والجبرى والمقلد كلاهما تقوم حياته على الصدفة، حيث إن كلاهما يتهاون فى ترك الحياة وشئونها لغيره[1].

لقد ثار الأستاذ الإمام على ذلك الضعف والتهاون، وعلى سلبية الإنسان فى الحياة، وأراد للمسلم أن تكون ذاته قوية إيجابية منطلقة، لا ذات خاملة بليدة ترزح تحت نير الجبر والقضاء الذى لا مرد له، فتستريح إلى التواكل، وتشفق على نفسها من السعى والكفاح!!، وكأن لسان حالها يقول: ما دامت قدرة الله تعالى قد حددت من قبل كل شىء، فليس هناك من الحوادث ما يقع خلافا لما أراد، وإذا كان المستقبل قد حدد منذ الأزل طبقا لعلمه تعالى، فما فائدة العمل؟، ولم نتكلف العناء والنصب؟، إننا لا نستطيع أن نغير ـ قط ـ ما خطته يد القدر فى اللوح المحفوظ!!، أفليس خيرا أن نسلم أمورنا إلى المقادير؟، طالما أنه قدر أنه قدر علينا ولا محيص!!.

لقد هب الأستاذ الإمام للرد على "هانوتو" فى نقده اللاذع للإسلام، حيث ذهب إلى أن الإسلام قد احتوى عل عقيدتين أساسيتين، يعزى إليهما هذا الانحطاط الذى انتهى إليه العالم الإسلامى، عقيدة التوحيد، وعقيد الجبر، مؤكدا على أن ما شاع فى الإسلام من القول بالجبر، ليس هو الإسلام الصحيح، الإسلام الصحيح يؤكد حرية الإرادة، وينفى الجبر، وليس أدل على ذلك من أن القرآن الكريم، عاب أهل الجبر،

---

(١) الدكتور محمد البهى: الفكر الإسلامى فى العصر الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ص ١١٩.

وأنكر عليهم قولهم ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا" ورد عليهم بقوله: ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم، حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن، وإن أنتم إلا تخرصون﴾ وأثبت الكسب والاختيار، فى نحو أربع وستين آية، وما جاء به، مما يوهم الناظر فيه، ما يخالف ذلك، فإنما جاء فى تقرير السنن الإلهية المعروفة بنواميس الكون (القوانين الكونية) كما فى قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ ... ونحوها[1].

وهكذا يستدل الأستاذ الإمام بالقرآن الكريم فى توجيه الإنسان إلى الحرية، فى كثير من آياته التى تسند العمل إلى الإنسان، وتربط الجزاء بالعمل، كما أن الرسول ﷺ اتجهت أقواله وأفعاله إلى تأييد الحرية الإنسانية والمسئولية الأخلاقية فيقول الأستاذ الإمام "فكان (أى النبى ﷺ) العامل الذى لا يكل، والدائب الذى لا يمل، والساهر الذى لا ينام، والجاد الذى لم يبلغ شأوه أحد من الأنام، هل نقل عنه أنه اتكأ يوما على وسادته واكتفى بالتسليم للقدر فى إتمام دعوته قائلاً: الذى كفل لى النصر يكفينى التعب، وضمان الله لإعلاء كلمة دينه تغنينى عن النصب؟، كلا لم تكن تزيده الوعود الصادقة إلا نشاطا، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزماً واحتياطاً"[2]، ولقد فهم الصحابة والتابعون ذلك المعنى من أفعال الرسول ﷺ وأقواله، وكانوا أسوة فى السعى، ومثلا فى الدأب والكسب[3].

قدم الأستاذ الإمام الكثير من الأدلة على الحرية فى مقابل القائلين بالجبر، ولعل دليله القائم على شرعية التكليف يعد أهم هذه الأدلة، ذلك لأن شرعية التكليف تقتضى القول بالحرية، والمسئولية عن التكليف، لأنه فى غياب الحرية، لا يكون للتكليف معنى، ولا للثواب والعقاب مغزاه، ومن المعروف أن هذا استدلال سبق للمعتزلة أن استدلت به، يقول الأستاذ الإمام: "ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به. إذ لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه، وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه"[4].

---

(١) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ٨٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٨٩.

(٣) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ٨٩.

(٤) الأستاذ الإمام: تفسير سورة العصر، ص ٤٦.

وإذا كان القول بالحرية يسنده دليل العقل فضلا عنه النقل فإنه ايضاً يسنده دليل الحس، والوجدان السليم.

فأما دليل الحس والعقل السليم فيقول الأستاذ الإمام: "كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه، ولا معلم يرشده، كذلك يشهد بأنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله، ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدرة ما فيه، ويعد إنكار شيء من ذلك مساويا لإنكار وجوده فى مجافاته لبداهة العقل"[١]، وهو كما يشهد ذلك فى نفسه يشهده أيضا فى بنى نوعه كافة، متى كانوا مثله فى سلامة العقل والحواس[٢].

وأما دليل الوجدان السليم فيقول الإمام: "فاختيار العبد فى أفعاله مما يقر به الوجدان، ولا ينكره إلا من جهل نفسه"[٣].

وهكذا يشهد النقل، والعقل، والوجدان، والحواس، وإجماع الناس، على نسبة الأفعال إلى فاعلها، والإسلام دين الحرية والمسئولية، الفضائل فيه إيجابيه لا سلبية، والإنسان فيه إيجابى، لا يتواكل، ولا ينى فى العمل والإنتاج وإن أولئك الذين يحتجون بأن الإسلام كا فيه من يدعو إلى الجبر، نقول: نعم كان من بين المسلمين طائفة تسمى الجبرية، ذهبت إلى أن الإنسان مضطر فى جميع أفعاله اضطراراً لا يشوبه اختيار، ولكنها كانت ضعيفة ضئيلة، يقذفها الحق، ويطردها العقل، وينبذها الدين، حتى انقرضت بعد ظهورها بقليل فى أواخر القرن الرابع الهجرى، ولم يبق لهم أثر[٤]، بل لا يوجد مسلم فى هذا الوقت من: سنى، وشيعى، وإسماعيلى، وزيدى، ووهابى، وخارجى، يرى الجبر المحض، ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة، بل كل هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن جزءاً اختياريا فى أعمالهم، ويسمى الكسب، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزء الاختيارى، ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية، وهذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعى، وبه يتم الحكمة والعدل[٥].

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٤.

(٣) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ٨٩.

(٤) محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام "المنشآت"، ج٢، ص ٢٦٦ مقاله فى القضاء والقدر للأستاذ الإمام من مقالات العروة الوثقى، وأنظر أيضا الإسلام دين العلم والمدنية، ص ٩٠.

(٥) محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام، ج٢، ص ٢٦٦ مقاله فى القضاء والقدر للأستاذ الإمام من مقالات العروة الوثى.

وإذا كان الأستاذ الإمام قد استدل على إثبات الحرية على نحو ما بينا ـ فإنه لم يفته أن يرد على اعتراضات المعترضين على القول بالحرية ومن أهم هذه الاعتراضات:

أ ـ أن دعوى الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدى إلى الإشراك بالله:

فقد ذهب بعض المنكرين للحرية إلى الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعلمون**﴾[1] إلى أن الله تعالى هو خالق أفعال الإنسان، زاعمين أن التصريح بحرية الإنسان، يعنى رفع إرادة الإنسان إلى مرتبة الإرادة الإلهية، وهذا يؤدى إلى الشرك بالله، ويرد عليهم الأستاذ الإمام بقول لا يخلو من طرافة، فيفسر الشرك: بأنه اعتقاد بأن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء ما من الأشياء سلطاناً على ما خرج من قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه، فالإنسان الذى يقترف إثم الشرك، ليس هو الإنسان الذى يعول على قواه الخاصة، ويعد نفسه مسيطراً على أفعاله، بل المشرك هو ذلك الذى يعتقد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الطبيعية الظاهرة[2] والقول بكسب الإنسان بإرادته وقدرته قول يؤكد على أن قدرة الله تعالى هى مرجع لجميع الكائنات، وأن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريده وأنه لا شيء سوى الله يمكنه أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه[3].

ب ـ ومن الاعتراضات التى توجه للقول بالحرية القول "بالقضاء الإلهى"

بمعنى أن القول بالحرية ينافى الإيمان والقدر: وهنا يتقدم الأستاذ الإمام لمناقشة قضية "القضاء والقدر" وعلاقتها بالحرية، فيذهب إلى أن حرية الإنسان ليست مطلقة ـ كما قد يتوهم البعض ـ فهى متناهية عند الإنسان، غير متناهية عند الله تعالى ـ وإذا رجع الإنسان إلى تجاربه ـ فى الحياة ـ وما قد يقع له من خطوب وأحداث، عندئذ لابد أن يدرك أن فى الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته، وأن وراء تدبيره سلطانا لا تصل إليه سلطته، فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل، إلى أن أحداث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد، يصرفه على مقتضى علمه وإرادته، خشع وخضع، ورد الأمر إليه فيما لقى، ولكن مع ذلك لا ينسى

---

(١) الصافات آية ٩٦.

(٢) الأستاذ الإمام: تفسير سورة العصر، ص ٤٥ .

(٣) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٥٥ ـ ٥٦. وقارن الأستاذ الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص ١٢٥.

نصيبه فيما بقى، فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات، يشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية ـ عقلية كانت أو جسمانية ـ قائم بتصريف ما وهبه الله من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله[1].

ويؤكد الأستاذ الإمام أن الدليل قد يصل إلى حد البداهة "على أن جميع الأشياء ، راجعة إلى الله تعالى، ووجود الممكنات إنما هى نسبتها إليه، ولا يتصور اعتبارها موجودة إلا إذا اعتبرت مستندة إليه .. ومثل ذلك يقال فى تعظيم قدرة الله، وأنه إن شاء سلبنا من القدرة والاختيار ما وهبنا فهو أمر نشاهده كل يوم، تدبر شيئا، ثم يأتى من الموانع من تحقيقه مالم يكن فى الحسبان، ونتناول عملا، ثم تنقطع قدرتنا عن تتميمه، كل ذلك لا نزاع فيه، وشمول علم الله تعالى لما كان ولما يكون، قام عليه الدليل، ولا شبهة فيه عند المليين"[2].

فالإنسان ـ بهذا ـ يكون مضطرا من جهة أن يعتقد بأن الله خالق كل شىء على النحو الذى يعلمه، وهذا هو معنى القضاء، ثم لابد من جهة أخرى أن يقر بنسبه عمله إليه وهذا أمر بدهى عند أصحاب النظر السليم[3].

ويربط الأستاذ الإمام بين مصطلح "القضاء" والسببية أو العلية قائلاً: "الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع، بل ترشد إليه الفطرة، وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له مسبب يقارنه فى الزمان، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب، إلا ماهو حاضر لديه، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها، وأن لكل منها مدخلاً ظاهراً فيما بعده" فكل ظاهرة من ظواهر الكون لها علة سابقة على حدوثها، والعلل ترتبط فى سلسلة هى سلسلة العلل "وإرادة الإنسان إنما هى حلقة من حلقات تلك السلسلة، وليست الإرادة إلا أثرا من آثار الإدراك، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها، بما أودع فى الفطرة من الحاجات، فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما لا ينكره أبله، فضلا عن عاقل، وأن مبدأ هذه الأسباب التى ترى فى الظاهرة مؤثرة إنما هى بيد مدبر الكون الأعظم الذى أبدع هذه الأشياء على وفق حكمته، وجعل كل حادث تابعا لشبهه كأنه جزء له خصوصا فى العالم الإنسانى"[4].

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) الأستاذ الإمام: تفسير سورة العصر ، ص ٤٥. وأيضاً سورة الفاتحة، ص ٩٦ ـ ٩٩.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، "المنشآت" ج٢، ص ٢٦٦ ـــ ٢٦٧ (مقالة فى القضاء والقدر للأستاذ الإمام من مقالات العروة الوثقى).

(٤) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، "المنشآت" ج٢، ص ٢٦٦ ـــ ٢٦٧ (مقالة فى القضاء والقدر من مقالات العروة الوثقى للأستاذ الإمام).

وإذا كان القضاء بهذا المعنى فليس لإنسان كائنا من كان أن ينكر تأثير الفواعل الطبيعية والحوادث الدهرية فى الإرادات البشرية، ولا يستطيع إنسان ما أن يخرج بنفسه عن هذه السنة التى سنها الله فى خلقه[1]، ومن هنا يذعن الناس للقضاء والقدر، فالله هو المدبر لهم والمصرّف لحوادثهم، ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع، ولا ضعف قوى، ولا انهدم مجد ولا تقوض سلطان[2].

فالقضاء والقدر يعنى سبق العلم الإلهى، فعلمه تعالى "محيط بما يقع من الإنسان بإرادته، وبأن عمل كذا يصدر فى وقت كذا، وهو خير يثاب عليه وأن عملاً آخر يعاقب عليه عقاب الشر، والأعمال فى جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار، فلا شيء فى العالم بسالب للتخيير فى الكسب، وكون ما فى العلم يقع لا محالة، إنما جاء من حيث هو الواقع، والواقع لا يتبدل"[3].

وهكذا يرى الأستاذ الإمام أن العلم الإلهى السابق لا يحول دون أن يكون الإنسان حراً فى أعماله بوجه ما، فلا تكون الإحاطة بما سيقع مانعة من وقوع الفعل أو باعثة عليه، فليس هناك تناقض بين سبق العلم الإلهى، وصدور الفعل الإنسانى بكسب الإنسان وإرادته، بل إن هناك انسجاما تاما بين فعل الإنسان وفعل الله تعالى، يقول الأستاذ الإمام تعبيراً عن ذلك: "وقع الصلح بين الطائفتين العظيمتين فى أن الأفعال هل هى لله خاصة، أو بقدرة العبيد، فإنه لا تخالف بينهما فى الحقيقة، فالله فاعل من حيث العبد فاعل والعبد فاعل من حيث الرب فاعل، والوجود فى جميع مراتبه مختار"[4].

والإمام فى مناقشته مسألة الحرية، لا شك أنه متأثر إلى حد ما بما سبق أن انتهى إليه الفيلسوف الأندلسى ابن رشد، حيث يقول ابن رشد "وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى، قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى اضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بموافاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا، وإذا

---

(١) المصدر نفسه: ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٢) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام، "المنشآت: ج٢، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ (مقالة فى القضاء والقدر من مقالات العروة الوثقى للأستاذ الإمام) ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٣) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٥٨.

(٤) الأستاذ الإمام: رسالة الواردات ضمن كتاب تاريخ الأستاذ الإمام، محمد رشيد رضا، ج٢، ص ٢٥.

كان ذلك فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها، وهو المعبر عنه بـ "قدر" الله، وهذه الأسباب التى سخرها الله من خارج، ليست هى متتممة للأفعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل وهى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين"[1] وعلى ذلك لابد من الربط بين الإرادة الداخلية، والعالم الخارجى بما فيه من أسباب،"ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود، وترتيب منضود، لا تخل فى ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم، ولا توجد بالجملة، إلا بموافقة الأسباب التى من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة"[2] وهذا ما يطلق عليه الفلاسفة اسم "التعين" أو "الحتمية"، والتى يقوم عليها العلم، وهنا يربط ابن رشد كما ربط الإمام بينهما وبين القضاء، بل يستخدم التعين والحتمية كمرادفين للقضاء، وهو متفق تماما مع ابن رشد ويواصل ابن رشد كلامه قائلاً: "وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدودة مقدر، وليس يُلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا"[3] بهذا الربط تفهم عقيدة القضاء والقدر حيث يقول ابن رشد: "والنظام المحدود فى الأسباب الداخلة والخارجة، أعنى التى لا تخل، هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها، هو العلة فى وجود هذه الأسباب. ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده. وذلك كان هو العالم بالغيب على الحقيقة، كما قال تعالى: "قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله" وإنما كانت معرفة الأسباب هى العلم بالغيب، لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل أو لا وجوده"[4].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤، ص ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٢٧.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ٢٢٧.

وهكذا ترتبط عقيدة القضاء والقدر بمبدأ السببية، ذلك المبدأ الذى لعب دوراً خطيراً فى مجال العلم الحديث فبه استطاع العلم أن يفسر الظواهر، ويتحكم فيها، ويتنبأ بها، وقد ألمع ابن رشد إلى فكرة التنبؤ فى العلم كما اكد ابن رشد على أن القضاء والقدر لا يصور لنا إرادة الله وكأنها مسلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا، وأنها تسيرنا وتجعلنا كالريشة فى مهب الريح" ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية، ففى إرجاع السبب إلى مسبباته المحددة الضرورية، وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحرّيتنا، بل هى عبارة عن ناموس للكون، وهذا الناموس ثابت محدد ضرورى، وليس قابلا للتغير فى جوهره"[1] " فالأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا، أعنى بإرادتنا، والأسباب التى من خارج"[2] فلا يصح نسبتها إلى واحد منهما فقط وما انتهى إليه الأستاذ الإمام فى نظرية الحرية أقرب إلى المعقول والمنقول من نظرية الكسب [3] بل تتجاوزها وتتعداها، ففكرة الكسب، فكرة غامضة، فقد روى اللقانى أن هذه النظرية قد بدت فى نظر المتكلمين المتأخرين على درجة من الغموض والخفاء، جعلت بعضهم يضربون بها المثل فى الخفاء قائلين: "أخفى من كسب الأشعرى"[4]، كما أن الأستاذ الإمام نفسه قد صرح بغموضها وأنها نظرية غير مفهومة[5]، والنظرية نفسها تبدو فى بعض جوانبها متناقضة فكيف تكون الأفعال مخلوقة لله مكسوبة للعبد!!، إنها لم تصل إلى جرأة القائلين بالجبر فضلا عن القائلين بالحرية، وهى فى جوهرها أميل إلى القول

---

(١) الدكتور محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧م، الطبعة الأولى، ص ٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٤.

(٣) انظر تفصيلا لهذه النظرية: الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٧٦ وما بعدها البغدادى: أصول الدين، ص ١٣٣ وما بعدها، والشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، نشرة ألفردجيوم، القاهرة، بدون تاريخ ص ٧٧ وما بعدها، والباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة، نشرة الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٣٦٧هـ، ص ٣٠٨، والجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ٢٢٣ وما بعدها وأنظر أيضا من المصادر الحديثة، الدكتور جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص ٢٣٤، ٢٤٤.

(٤) إبراهيم اللقانى: الجوهرة فى التوحيد، طبع لوسيانى، الجزائر، ١٩٠٧، ص ١٥.

(٥) الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص ١١٨.

بالجبر، وهذا ما يصرح به ابن رشد فى نقده هذه النظرية قائلا: "فإذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه، فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه"[١] فإذا كان القائلون بالكسب يردون الأفعال كلها إلى الله، والله هو الذى يخلق الإرادة ويكسبنا فعلنا بها، فما هو الفرق إذن بينهم وبين أهل الجبر؟[٢].

تجاوز الإمام محمد عبده ما انتهى إليه الأشاعرة، لأنه لا يلتمس الحرية فى ذلك العمل الوهمى، فى فعل القدرة الحادثة التى لا أثر لها، والتى تسمى كسبا ... ثم هو لا يلتمس حرية الفعل فى عدم التعين الناشىء عن غياب العلل الطبعية، بل على العكس نجد الحرية عنده عبارة عن تعيين الإرادة التى ترمى إلى غاية، ونختار خير الوسائل لبلوغها، وبناء على ذلك صرح بأن واجب كل مسلم هو أن يعتقد بأن الله خالق كل شى على النحو الذى يعلمه، وبأنه يجب عليه مع ذلك أن يقر بأن أعماله منسوبة إليه وأن يعمل بما أمر به ويتجنب ما نهاه عنه، وذلك باستعمال تلك الحرية التى يجدها فى نفسه [٣].

وهذا التحليل للقضاء والقدر يفضى إلى مجموعة من الفضائل الإيجابية يعرضها الأستاذ الإمام حيث يقول إن الاعتقاد بالقدر، إذا تجرد من شناعة الجبر، ـ لأن الاعتقاد بالقدر ليس هو عين الاعتقاد بالجبر، ولا من مقتضياته كما يتوهم الواهمون ـ يتبعه صفة الجرأة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث على اقتحام المهالك التى ترجف لها قلوب الأسود.. هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات، واحتمال المكاره والتضحية.. الذى يعتقد أن الأجل محدود، والرزق مكفول، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء، كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه، وإعلاء كلمة أمته، والقيام بما فرض الله عليه من ذلك، وكيف يخشى الفقر من ماله فى تعزيز الحق، وتمجيد المجد على حسب الأوامر الإلهية، وأصول الاجتماعيات البشرية" [٤] .

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ٢٣٣.

(٢) الدكتور محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٢٠٦، ص ٢٠٧.

(٣) الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ١١٩

(٤) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، جـ٢ " المنشآت" ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ (مقالة فى القضاء والقدر) للأستاذ الإمام من مقالات العروة الوثقى.

بهذه المعانى والفضائل الإيجابية بيث الأستاذ الإمام فـى المسلم روح الكفاح والتضحية ويطهر المعتقدات الإسلامية مما حاوله أعداؤها من إلصاق الجبر والقهر بها، من أمثـال " هـانوتو" الـذى أدعـى أن عقدة القـدر تلغـى إرادة الإنسـان، وتشـل فاعليته، وترد وجوده إلى العدم.

كما أنه توجه بهذه المعانى والفضائل الإيجابيـة إلـى أولئـك الذيـن شـاع فيهـم الاستسلام والخضوع والتواكل، لفهمهم الخاطئ لعقيدة الجبر، ولهـذا يهيـب الأسـتاذ الإمام بعلماء عصره أن يبذلوا جهدهم فى تخليص هذه العقيـدة مـن بعـض مـا طـرأ عليها من لواحق البدع، وأن يذكروا العامة بسـنن السـلف الصـالح، وأن ينشـروا مـا أثبته أئمة الإسلام من أن التواكل والركون إلى القضاء، طلبه الشرع منا فى العمـل، لا فى البطالة والكسل [1].

ولهـذا يقـول أسـتاذنا الدكتـور عثمـان أميـن إن الأسـتاذ الإمـام قد أقبـل علـى مناقشة مسألة الحرية بروح جديدة، لا تخلو من نفحات البرجماتية، من أجل هذا مر مسرعاً على المناقشات التقليدية فى علم الكلام، والتى أثيرت حـول الكسـب والجـبر والاختيار، بل تخطّى هذا الجانب النظرى متجهاً إلى هذه المعالجة العلمية [2].

سادساً : المواءمة بين الإسلام ومتطلبات العصر:

مـن أهـم فعاليـات العقـل عنـد الأسـتاذ الإمـام، مـا حاولـه مـن تقديـم صــورة للإسلام، تؤكد على أنه ليس دين العصر الذى نعيشه فحسب، بـل هـو ديـن البشـرية النهائى، من هنا جاءت الصورة التى قدمها الأسـتاذ الإمـام للإسـلام متجـددة نابضـة بالحياة، عرض فيها العقائد الإسلامية عرضاً يتفق ومتطلبات العقل البشرى والروح الإنسانية، صورة تؤكد أيضا على أن الإسلام دين العلم والمدنية.

. وقد أشار الأستاذ الإمام فى هذا الصدد إلى ثمانية أصول للإسلام جاءت على النحو التالى: [3].

---

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، جـ٢ " المنشآت" ص ٢٦٦-٢٦٧ (مقالة فـى القضـاء والقـدر) للأستاذ الإمام من مقالات العروة الوثقى.

(٢) الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص ١١٢.

(٣) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١١٨-١٣١.

الأصل الأول : يمثل الأساس الذى وضع عليه الإسلام، وهو النظر العقلى لتحصيل الإيمان.

الأصل الثانى: يقضى بتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض وفى هذا أخذ بأحكام العقل حينما لا يكون النص قطعى الثبوت.

الأصل الثالث: وهو بعد الإسلام عن التفكير، وهو أصل يمثل سماحة الإسلام، وهو جوهر الإسلام فى نقائه وصفائه، ويحاول الأستاذ الإمام أن يبرز ما حمله تاريخنا الإسلامى ــ فى بعض فتراته ــ من اضطهاد لبعض المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية [1] ذاهباً إلى أن ذلك راجع إلى أسباب سياسية فى جوهرها من جانب، أو لفتوى فقهاء السوء أو المتزمين من رجال الدين من جانب آخر، على أن هذه الحالات لا تمثل حكماً عاماً، حيث لا يصح الاحتكام بسلوك بعض المتزمتين من المسلمين، على الإسلام نفسه، فالإسلام فى بعض عصوره كان مبتلى بمسلميه!!، ويشرح الأستاذ الإمام هذه الأسباب قائلاً: إن كثيراً من الغلو إذا انتشر بين العامة أفسد نظامها واضطرب أمنها، كما كان من أراء الحلاج وأمثاله، فتضطر السياسة للدخول فى الأمر لحفظ أمن العامة، فتأخذ صاحب الفكر، لا لأنه تفكر، ولكن لأنه لم يرد أن يقصر حق الحرية على شخصه، بل أراد أن يقيد غيره بما رآه من الحرية لنفسه، مع أن غيره فى غنى عما يراه هو حقاً له، وتخشى الفتنة إذا استمر مدعى الحرية في غلوائه، فلهذا يرى حفاظ النظام أن أمثال هؤلاء أن ينقى منهم المجتمع صوناً له عما يزعزع أركانه" [2].

والأصل الرابع: الاعتبار بسنن الله فى الخلق، يقول الأستاذ الإمام: فلا يعول بعد الأنبياء فى دعوة الحق على غير الدليل، فلا مجال للعجائب والغرائب وخوارق العادات، وانما الرجوع إلى سنة الله فيما مضى، ولقد صرح الكتاب الكريم فى أكثر من آية من آياته إلى أن لله فى الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، وطرائق ثابته تجرى عليها الشئون ، وعلى حسبها تكون الآثار، وهى التى تسمى شرائع ونواميس، وعلينا أن ننظر فى أصول هذا النظام، وهذه القوانين، والنظر فيها والتفكير مطابق لطبيعة الإسلام، غير مجاف له، لأن طبيعة هذا الدين ألا يحتقر العلم الذى ولد فيه، بل قد يكون من الدين علم ما ليس منه حتى حسنت النية فى تناوله، وهذا باب من

---

(١) المصدر نفسه: ص ١١٩.

(٢) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٤١.

التسامح لا يقدر سعته إلا أهل العلم به [1]. وهذا أصل يقضى بأن الإسلام دين عمل وحياة، وأن تعاليمه تفرض على المؤمنين به: النظر فى القوانين التى تتحكم الكون المحيط بهم للاستفادة منهما وهذه هى روح العلم[2].

والأصل الخامس: وهو قلب السلطة الدينية: والإتيان عليها من أساسها- فليس فى الإسلام سلطة دينية، تكبل إيمان الناس، وتسيطر عليهم، وتقتل ملكاتهم الإبداعية فى فهم الدين، فباب الاجتهاد فى الإسلام مفتوح على مصراعيه [3] .

والأصل السادس: حماية الدعوة لمنع الفتنة: يقرر الأستاذ أن الجهاد شرع فى الإسلام لحماية الدعوة فقط لأن العنف والقتل ليس من طبيعة الإسلام، بل طبيعة الإسلام العفو والسماحة، والقتل فقط لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله، ولا إكراه على الدين، ولا انتقام من المخالفين، هو دين المسالمة، والعفو عند المقدرة، لم تقع فى تاريخه حرب إبادة أو تنكيل بالعدو، أو إكراه لمخالفيه على الاعتقاد به هو دين السلام والمسالمة، وهذا أصل بلا شك يشير إلى الوجه الحضارى للإسلام.

الأصل السابع: يقرر مودة المخالفين فى العقيدة، لأن الإسلام لا يعرف الكراهية ولا التعصب، بل أقام جسورا من المودة مع مخالفيه، امتدت إلى المصاهرة وهذا وجه حضارى للإسلام، يمكن أن يضاف إلى جوه أخرى سابقة.

وأخيراً يأتى الأصل الثامن والأخير: وهو الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة وهو أصل له فعاليته فى التعامل مع الواقع، فهو يطالب المسلم أن يضع العالم بأسره تحت نظره وفكره لينفذ من ظاهره إلى سره، ويقف على قوانينه وشرائعه ويستخدم كل ما يصلح حياته وتوفير منافعه، فلقد خلق الله العالم لأجل الإنسان، ووضعه تحت تصرفه، وجعله خليفة فى أرضه.

هذه هى أصول الإسلام فى صورته النقية، وهى صورة الإسلام التى كانت عند السلف الصالح، والتى بها سادوا العالم، لأنها تمثل الإسلام كدين للحضارة والمدنية، وهى صورة تلائم العصر ومتطلباته.

---

(١) المصدر نفسه: ص ١١٩-١٢٠.

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٠-١٢١.

(٣) المصدر نفسه ص ١٢٠-١٢١.

والأستاذ الإمام لكى يبرهن على أن الإسلام دين الحضارة والمدنية، ودين إيجابى فى تغيير الواقعى الإسلامى إلى الأفضل، يتقدم بالإنسانية إلى كمالها، أشار الأستاذ الإمام إلى مسائل ثلاث:

أ ـ رفضه التصوف السلبى.

ب ـ بيان صلة الإسلام بالعلم.

ج ـ الانفتاح على الثقافات الأجنبية.

أما عن المسألة الأولى: وهى رفضه التصوف السلبى، فيمكن أن نوضحها فيما يلى:

لقد نقد الأستاذ الإمام ما تفشى فى المجتمع الإسلامى من نزعات صوفية، تدعو إلى زهد قوامه كره العالم ولفظه، وهجر الدنيا واحتقارها. [1] واصفاً هذا التصوف بأنه تصوف القعود والدعة، والذى أشاع مفاهيم خاطئة عن "التوكل"، فألبسوه ثوب الجمود والقعود عن السعى، وترك العمل، ورسخوا ذلك فى إذهان العامة، مستدلين بقول الرسول (صلى الله عليه وسلم)": لو انكم تتوكلون على الله حق توكله، لزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً"، ذاهبين إلى أننا لو ألقينا أفعالنا على الله، وركنا أسباب السعى فى معاشنا وكسبنا. لرزقنا كما يرزق الطير، يهاجم الأستاذ الإمام هذا المفهوم للتوكل والزهد والاعتزال عن الدنيا وهجرها ورفض العمل، كما يرفض الاستدلال بالحديث على هذا النحو قائلاً" إنه لو صح ما يستندون إليه من حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) لقال النبى (صلى الله عليه وسلم) : لرزقكم كما يرزق الطير، تلبث فى أعشاشها، وتفتح أفواهها خماصاً وتمسى بطاناً" [2] إن الطير إنما تسير فى تحصيل معاشها على الغريزة التى أودعها الله فيها، حيث ألهمها معرفة الأماكن التى فيها أقواتها، كما ألهمها السير إلى تلك الأماكن، لتصيب أقواتها منها، فهى تعمل بإرادتها، وفقاً لذلك الشعور الذى أودعه الله فيها، وبهذا

---

(١) وهى فكر شاعت فى تراثنا وكان للتصوف السلبى دور فى اذكائها، فنجد ابن الوزير مثلاً يروج لهذه الفكرة فى كتابه " يتيمه الدهر" (انظر ابن الوزير يتيمه الدهر، ص ٢٥-٢٦، ص ٢٨-٢٩) ونجدها أيضاً عند أبى بكر الطرطوشى (انظر: سراج الملوك، المكتبة المحمودية، القاهرة، ١٣٥٤هـ ١٩٣٥م، ص ١٣، ص ٣٣، ص ٨١.....الخ) ونجد ذلك أيضاً عند الإمام الغزالى الذى رغب فى الزهد عن الدنيا والإعراض عنها (انظر ذلك تفصيلاً: الغزالى: التبر المسبوك فى نصيحة الملوك، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٧ ــ ١٩٦٧م، الطبعة الأولى، ص ٣٤ ــ ٣٥)

(٢) الأستاذ الإمام: تفسير سورة العصر، ص ٨٦-٨٨.

المعنى ينبغى عليه استعمال ملكاته العقلية استعمالا مشروعاً، باحثاً عن أفضل الوسائل لغايات أفعاله، متخذاً ما تيسر له من أسباب قدر طاقته، وبمقدار ما وهبه الله، ثم بعد ذلك يترك نتائج فعله على الله تعالى، واثقاً بربه.[1].

ولقد ربط أولئك الخاملون من مدعى الزهد والتوكل بين التوكل بمعناه السلبى والإيمان بالقضاء والقدر، إيماناً يدعو إلى الاستسلام والقعود عن العمل، ويشير الأستاذ الإمام إلى هذا بقوله: فإلى جانب المسلمين الأتقياء المخلصين فى تقواهم، انتشرت طوائف وشراذم من الضعفاء، وأهل البطالة، الذين يرتاحون إلى تبرير عجزهم، ووهن عزائمهم، بالاستناد إلى نظرية سهلة، وعقيدة متواكلة، بل لم يخل الأمر من وجود علماء فى الأزهر يبثون فى نفوس الشباب أمثال هذه الأوهام.. فإذا لاح لواحد من الناس نور إلهى يرشده إلى طريق العلم، يأتيه معارض يقول له: فإذا إن الحالة الحاضرة هى ما قدرها الله، لا حيلة لنا فيها، فالمرء متوكل على الله، مسير بحسب قدرته، فعلينا بتسليم أمورنا لله تعالى، والتوكل عليه، وبذلك ينطفئ النور الذى لاح بذهنه .. وهذا ما يبرأ منه الدين، بل إن ما للدين من عدو آخر من أمثال هذه الاعتقادات [2].

ويؤكد الأستاذ الإمام على ضرورة تصحيح هذه المفاهيم الدينية التى انتشرت، وكان لها نتائج عملية فى غاية السوء والضرر على الفرد والمجتمع الإسلاميين قائلاً: نرجو من الراسخين من علماء العصر، أن يبذلوا جهدهم فى تخليص هذه العقيدة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع، وأن يذكروا العامة بسنن السلف الصالح، والتقاليد الإسلامية الصحيحة، وأن ينشروا بينهم أقوال أئمة الإسلام أمثال الغزالى من أن التوكل والركون إلى القضاء طلبه منا الشرع فى العمل، لا فى البطالة والكسل، وأن الله ما أمرنا أن نهمل فروضنا، ونبذ ما أوجب علينا بحجة التوكل.

والأستاذ الإمام إذا كان قد هاجم انحراف بعض الصوفية، فهذا لا يعنى أنه رفض التصوف برمته ــ فهو نفسه قد ربى فى شبابه تربية صوفية ــ فهو لا ينكر أثر التصوف في : تهذيب النفس، وفى التربية الأخلاقية، وترقية العقل والوجدان الإسلاميين، وتمكين الشعور الدينى فى نفوس الناس، ولكن حين يهاجم التصوف،

(١) الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص ١٢٤-١٢٥.

(٢) الأستاذ الإمام: تفسير سورة العصر، ص ٥٨ والدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص ١٢٥.

إنما يهاجم التصوف الذى انحرف عن مساره الصحيح، فأسرف فى الزهد حتى اعتزل أصحابه الدنيا واحتقروها، وقعدوا عن العمل والسعى فيها، أى التصوف السلبى الذى نشر كثيراً من المفاسد والبدع والخرافات،. التى راجت على أيدى أصحاب الطرق الصوفية المنحرفين عن جادة الصواب، فعطلوا الأسباب عن مسبباتها، وادعوا الكرامة والولاية!!، يقول الأستاذ الإمام ناقداً ذلك التصوف المنحرف: "إن مقاصد الصوفية الحسنة انقلبت، ولم يبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكراً ، يتبرأ منها كل صوفى (حقيقى)، وإلا تعظيم القبور تعظيماً دينياً، مع الاعتقاد بأن لهم سلطة غيبية تعلو الأسباب التى ارتبطت بها المسببات بحكمة الله تعالى، وبها يدبرون الكون، ويتصرفون فيه كما يشاءون، وانهم قد تكلفوا بقضاء حوائج مريديهم، والمستغيثين بهم، أينما كانوا، وهذا الاعتقاد هو عين اتخاذ الأنداد، وهو مخالف لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وسيرة الخلف من الصحابة، وأئمة التابعين والمجتهدين .. وهؤلاء الصوفية يزعمون أن هناك فرقاً بين الشريعة وبين الحقيقة، فلا تثريب عليه، وقالوا: فى المنكر إنه من أهل الشريعة، فلا التفات إليه، كأنهم يرون أن الله تعالى أنزل للناس دينين، وأنه يحاسبهم بوجهين ويعاملهم معاملتين!!، نعم جاء هذا فى كلام بعض الصوفية ذكر الحقيقة والشريعة، ومرادهم أن فى كلام الله ورسوله ما يعلو على افهام العامة، بما يشير إليه من الحكم والمعارف التى لا يعرفها إلا الراسخون فى العلم ، فحسب العامة من هذا الوقوف عند ظاهره، ومن أتاه الله بسطة فى العلم، ففهم منه شيئاً أعلى مما تصل إليه افهام العامة، فذلك فضل يؤتيه من يشاء ممن يجتهد ويجد للتزيد من العلم بالله وبسنته فى خلقه، فهذا ما يسمونه علم الحقيقة لا سواه، وليس فيه شىء يخالف الشريعة [١] .

وهكذا يرفض الأستاذ الإمام، هذا التصوف السلبى، تصوف القعود عن السعى، والعمل، والذى ساهم فى تخلف المجتمعات الإسلامية بما أشاعه من مفهومات دينية خاطئة عن التوكل والقضاء والقدر، والزهد فى الدنيا واحتقارها، وبما نشره من البدع فى الاعتقاد بالكرامات وتعطيل الأسباب.

---

(١) الأستاذ الإمام، ومحمد رشيد رضا: تفسير المنار، جـ٢، ص ٧٦.

ب ـ بيان صلة الإسلام بالعلم:

لابد أن تكون هناك أبعاد بعيدة الأعماق، لكون أول ما أنزله الوحى الإسلامى هو الأمر الإلهى بالقراءة، فى قوله تعالى "إقرأ" غالب الظن أن من هذه الأبعاد البعيدة العمق، أن الأمر يناسب فطرة الإنسان ـــ التى فطره الله عليها ـــ وهى حاجته الحيوية إلى المعرفة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وسبيله الوحيد والأول القراءة، فأضحت القراءة بذلك عبادة، لأنها قراءة تكشف للإنسان عن الحق سبحانه، حين يكون موضوعها قراءة الكون بما فيه.

من هنا يؤكد القرآن الكريم ـــ فيما يرى الأستاذ الإمام ـــ دعوة المسلم إلى العلم وتحصيله فى كثير من آياته وأثنى على العلماء ثناءً حسناً [1] كما نبه القرآن إلى العلم موضوعاً ومنهجاً وغاية [2] وجاءت عباراته أشبه بالومضات القوية التى تنير أمام العقل السبيل إلى التوصل إلى علم صحيح بالكون وقوانينه.

وجاءت السنة فيما يقول الأستاذ الإمام تؤكد ما أمرنا به القرآن الكريم، ويتخير من قوله ﷺ " أطلبوا العلم ولو بالصين"، معلقاً على ذلك الحديث بقوله " إن كان فى سند لفظه إلى النبى ﷺ مقال فسند معناه متواتر، فإنه سند القرآن نفسه، فإن الله يفضل العلم ، وأهل العلم بدون قيد ولا تخصيص، فالمسلم مطالب بطلب العلم ولو فى الصين، ولو لم يكن فى الصين مسلم على عهد النبى ﷺ ويقول أيضاً فى تأكيد تعضيد السنة للعلم: أما رأينا ذلك الأمى (يقصد الرسول ﷺ) بعد هجرته إلى المدينة يسمح بإطلاق أسرى مكة القادرين على تعليم اثنى عشر فتى من المدينة فن الكتابة والقراءة، ذلك الفن الذى يجهله، إن ديناً يُعلم أن مداد العلم يعدل دماء الشهداء لا يمكن أن يتهم بالجهل ومناوأة العلم [3] .

إن كمال الدين فيما يقول الأستاذ الإمام" هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم، ويسيح به فى الأرض، ويصعد به إلى أطباق السماء، ليقف به على أثر من آثار الله، أو يكشف به سراً من أسراره فى خليقته، أو يستنبط به حكماً من أحكام شريعته، فكأن

---

(١) الأستاذ الإمام، ومحمد رشيد رضا: تفسير المنار، جـ٢، ص ٧٦.

(٢) انظر بحثنا: مواقف فى علم الكلام، الكتاب التذكارى عن أستاذنا الدكتور التفتازانى، بمناسبة ذكراه الأولى، دار الهداية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٢٢ وما بعدها.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام ، جـ٢ ص ٤٢٨–ص ٤٣٠.

جميع الفنون مسارح للعقول تقتطف من ثمارها، ما تشاء، وتبلغ من التمتع بها ما تريد، فلما وقف الدين، وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكت ريحه"[١].

وهكذا فإن الإسلام حينما طالب الإنسان بالعلم، وحثه على تحصيله لم يقصر العلم، على العلوم الدينية فقط، بل امتد مفهوم العلم ليشمل العلوم الدنيوية أيضاً، ويؤكد الإمام على ذلك كثيراً فيقول: المسلمون " مسوقون بنابل من دينهم إلى طلب ما يكسبهم الرفعة والسؤدد والعزة والمجد ولا يرضيهم من ذلك ما دون الغاية ولا يتوفر شيء من ذلك إلا بالعلم، فهم محفوزون أشد الحفز إلى طلب العلم، وتلمسه فى كل مكان وتلقيه من أى شفة وأى لسان" [٢].

ويشير الأستاذ الإمام إلى أن الإسلام إذا كان قد دعا إلى تحصيل العلوم وطلبه من أى مصدر كان، حتى ولو أجنبى عنا، أو مخالف لنا فى العقيدة، فلا ضير من التماسه من هذه المصادر الغريبة عنا طالما كان علماً نافعاً فلا نبالى ما تكون عقيدته إذا نفعهم (أى نفع المسلمين) حكمته، الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها[٣] فالدين لا يجوز أن يكون حاجزاً بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الإمكان، بل يجب أن يكون الدين باعثاً لها على طلب العرفان، مطالباً لها باحترام البرهان، فارضاً عليها أن تبذل من الجهد فى معرفة ما بين يديها من العوالم، لكن مع التزام القصد والوقوف فى سلام الاعتقاد عند الحد.[٤] .

وغاية العلم فى الإسلام الإيمان الراسخ بالله تعالى، ولهذا يأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونان: ـ أى الدين والعلم — على تقويم العقل، والوجدان، فيدرك العقل بالعلم مبلغ قوته، ويكشف ما أمكنه من أسرار العالمين" حتى إذا غشيته سبحات الجلال، وقف خاشعاً، وقفل راجعاً، وأخذ أخذ الراسخين فى العلم". هنالك يلتقى (أى العقل) مع الوجدان الصادق (أى القلب)... فالعلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم، والدين الكامل: علم وذوق، وعقل وقلب،

---

(١) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢٩.

(٣) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٢٩.

(٤) الاستاذ الإمام: رسالة التوحيد ص ١٠٩.

وبرهان وإذعان، فكر ووجدان، فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه، وهيهات أن يقوم على الأخرى"[١] .

العلم جوهر الإيمان، فإذا كانت غاية الإيمان شكر المنعم على ما أنعم، فكيف " يتسنى للمسلم أن يشكر الله حق شكره، إذا لم يضع العالم بأسره تحت نظر فكره لينفذ من ظاهرة إلى سره ويقف على قوانينه وشرائعه ويستخدم كل مايصلح لخدمته فى توفير منافعة؟ كيف يشكر الله إذا توانى فى ذلك، وقد أرشده الله فى كتابه، وبسنة نبيه إلى أن عالمه إنما خلق لأجله، وقد وضعه الله تحت تصرف عقله؟"[٢] .

وهكذا يجعل العبادة تتسع فى معناها، لتشمل الكشف العلمى عن أسرار الكون، كشفاً لا يقتصر على مجرد العلم فى ذاته بتلك الأسرار، بل يجاوز ذلك إلى تحويل العلم إلى عمل فى مجالات التطبيق، الذى ينشط به الإنسان فى حياته العلمية، هذا العلم الذى يدعو إليه الإسلام على محكوم بقيم ضابطة وملجم له عن الإنحراف، هذه القيم، هى قيم الإسلام، فليس هناك تناقض بين أن يكون الإنسان مسلماً بعقيدته الدينية وأن يكون ساعياً فى طريق العلم، لقد كان أسلافنا ـ فيما يقول أستاذنا الدكتور زكى نجيب ـ مسلمين عالمين، لا مسلمين وعالمين، فالعبادة عندهم كانت ذات وجهين: بالوجه الأول منها يعبد الله بالأركان الخمسة وبالوجه الثانى منها يبحث فى خلق السموات والأرض وما بينهما كما أمرنا القرآن الكريم، وبهذه النظرة نفسها يكون مخرجنا من مأساتنا وهى المأساة التى جعلت الأمة الإسلامية على حالتها من الضعف[٣].

ويقول الأستاذ الإمام لما كان المسلمون علماء، كانت لهم عينان: عين تنظر إلى الدنيا والأخرى تنظر إلى الآخرة[٤] .

وبعد أن أبان الأستاذ الإمام، مدى العلاقة الوثيقة بين الإسلام والعلم مبينا كيف أن التاريخ الاسلامى شاهد على أن الإسلام سار مع العلم جنباً إلى جنب، فما كاد

---

(١) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٦١.

(٢) الأستاذ الإمام دين العلم والمدنية، ص ١٢٩–ص ١٣٠.

(٣) الدكتور زكى نجيب محمود: رؤية إسلامية، ص ٢٥.

(٤) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٥٠.

يمضى على ذلك الدين قرنان من الزمان، حتى نبغ المسلمون فى جميع فروع المعرفة البشرية، وهذا ما اعترف به كبار علماء الغرب[1].

يؤكد الأستاذ الإمام أن العلم مطلوب لذاته، تطمح إليه النفس الإنسانية بفطرتها، وتجد النفس الإنسانية فى كفاحها نحو المعرفة لذة لا تعدلها لذة أخرى، وهى لذة أودعها الله فيها فلا شىء ينقلب عند النفس الإنسانية لذة بنفسه، وإن كان فى أول أمره مطلوباً لغيره مثل العلم، تطلب العلم أولاً لحاجتك إليه فى تقويم معيشة، أو ترفيه حال، أو دفاع عن نفس وملة، ثم لا تلبث إذا أوغلت فيه أن تجد اللذة فى العلم نفسه، فتصير اللذة بتحصيله والوصول إلى دقائقه غاية تقصد بنفسها، وتضمحل فيها كل غاية سواها، وعلة ذلك ظاهرة فإن العلم مسرح نظر العقل، والعقل قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هو أفضلها على الحقيقة، وقد وضع لها العليم الحكيم لذة، كما منح لكل قوة سواها نعيماً ولذة، ولست فى حاجة إلى تعديد لذة البصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس، فالحيوان يعرفها بله الإنسان، وكلما عظم اختصاص القوة بالنوع عظمت لذته باستعمالها فيما وجهت له، فيمكنك أن تستنتج من ذلك أن لاشىء عند الإنسان ألذ من كشف المجهول واحراز المعقول، وقد سمح الإسلام للمسلم أن يتمتع فى هذه الحياة الدنيا بما له من القصد والاعتدال، أفلا يكون من لذائذه ومتممات نعيمه أن يسبح فى مملكة العلم ليتمتع عقله، كما يسبح فى بسط الأرض ليكسب رزقه ويُقيت أهله"[2]

لكل ما تقدم فى بيان صلة الإسلام بالعلم، يرى الأستاذ الإمام خطأ بعض المفكرين الغربيين الذين هاجموا الإسلام واصفين إياه بأنه دين يضاد العلم والمدنية فيقوم بالرد على هانوتو[3]، وكذلك رينان[4] الذى أكد عجز الإسلام عن التطور وعن قبول أى عنصر من عناصر المدنية والتقدم.

---

(١) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٣٦، ص ١٣٩.

(٢) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية: ص ١٣٠

(٣) انظر هجومه على الإسلام تفصيلاً فى كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للأستاذ الإمام ص ٥٧-٨٢ وانظر تفصيلاً نص رد الأستاذ الإمام عليه. ص ٨٣ – ١١٤.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٤٦ وانظر رد الأستاذ الإمام ص ١٤٧ ومابعدها.

لقد أبان لنا الأستاذ الإمام فى رده على هانوتو أن ما يعانيه العالم الإسلامى من تخلف فى المدنية والعلم، ليس راجعاً إلى الإسلام، وإنما راجع إلى خلل قد طرأ على فهمهم لبعض أصولهم الاعتقادية فهماً خاطئاً، فأدى بهم إلى هذا الضعف والتخلف، ذلك لأن أصول الإسلام — كما عرضناها[1] — فى صورتها الصحيحة أصول تدعو إلى التمدن والتقدم، وقد فعلت فعلها فى المسلمين الأوائل، الذين أنطلقوا فى الآفاق ينشرون الإيمان الصحيح، ويشجعون على تحصيل العلوم الأدبية والعقلية والكونية وينشئون دور الكتب العامة والخاصة، وبيوت العلم، ليصلوا فى النهاية إلى مرحلة الاكتشافات العلمية، ويتخطو بذلك مدينة اليونان إلى ابتداع علوم جديدة، وكشوف علمية، وكان انتاجهم العلمى الغزير نقطة انطلاق لإخراج أوروبا من ظلام الجهل، حين انتقل إليها هذا التراث العلمى.[2].

وما انتهى إليه الأستاذ الإمام فى بيان صلة الإسلام بالعلم كان قد سبق أن انتهى إليه معاصر له وهو على مبارك (١٨٢٤م — ١٨٩٣م)، حيث يقول: " ليس فى أحكام الديانة (الإسلامية) ما يمنع من التقدم فى أى علم من العلوم النافعة ديناً ودنيا، وأن الإسلام قد كان بالفعل سبباً فى إحياء التمدن القديم، وما أندرس من الفنون والصنائع النافعة، وأنه هو الأساس الحقيقى والمتبع لما يسمونه بالتمدن الجديد المبدع[3]، ولقد حرص سلف الأمة على إجلال العلم وأهله، وعلى الترغيب فى تحصيل العلم وطلبه، وهم فى ذلك لا يحصرون العلم فى الأحكام الشرعية والفنون العربية وإنما يتوسعون ليشمل العلم فن الفلاحة والملاحة والنجارة والتاريخ والعمارة والطب والفلسفة والرياضة[4] .

وهناك من المفكرين المعاصرين من تأثر بنزعة الأستاذ الإمام العقلية والعلمية، ولكنهم استرسلوا — أكثر من الأستاذ الإمام — فى فهم القرآن فهماً علمياً،

---

(١)انظر كلامنا فيما سبق.

(٢) الاستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٣٢ – ص ١٤٢ وانظر ص ١٦٥ – ص ١٦٨.

(٣) على باشا مبارك: علم الدين، مطبعة جريدة المحروسة، الأسكندرية، ١٢٩٩هـ، ١٨٨٢م، جـ١،ص٣٠٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

ويمكن أن نذكر من هؤلاء الشيخ طنطاوى جوهرى (١٢٨٧هـ ١٨٧٠ م ١٣٥٨هـ ١٩٤٠)، الذى تميز بحبه للعلم، وحثه على دراسة العلوم الطبيعية وبخاصة علمى الفلك والبيولوجيا، لأنه رأى فيها دلالات على " التوحيد"، ففى علوم الطبيعة تتجلى مظاهر العلة الغائية فى الكون، فذلك الترتيب المحكم والنظام البديع والحكمة الكاملة فى اجزاء الكون، وفى أعضاء الإنسان والحيوان تكشف صراحة على أن للوجود خالقاً بديعاً حكيماً واحداً، وهكذا حاول أن يجمع بين العلم والإيمان مدعماً إدلة الإيمان بأدلة عقلية إقناعية مأخوذة من الفلسفة فى محاولة لتأسيس الإيمان على أساس علمى فلسفى[1].

غير أن هناك من المفكرين من خطأ بفكرة الأستاذ الإمام خطوات أوسع مما ـ قصد الأستاذ الإمام ـ فانتهوا إلى نتائج يرفضها الأستاذ الإمام نفسه، وهى أن من المفكرين من تمادوا فى فهم القرآن فهما علمياً، بمعنى أنهم راحوا يبحثون عن اتفاق مضمون الآيات القرآنية مع مكتشفات العلم الحديث، زاعمين أنه ما من قضية علمية إلا ولها أساس وأصل فى القرآن الكريم، وهذا زعم خاطئ، لا يمكن قبوله، لأنه يجعل القرآن رهناً لتقدم العلم وتطوره فماذا لو تطور العلم ، هل يتغير القرآن؟، فإن اتجاها كهذا الاتجاه يجعل القرآن نفسه موضعاً للشكوك ، من هنا يجب الاعتقاد بأن القرآن ليس بكتاب علم وإنما كما ذكرنا سابقاً، انه جاء بعبارات أشبه بالومضات القوية التى تنير أمام العقل السبيل إلى التوصل إلى علم صحيح بالكون وقوانينه.

ج ـ الانفتاح على الثقافات الأجنبية: -

إذا كنت مهمة علم التوحيد هى تأسيس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية، حتى يمكن الدفاع عنها[2] وقد أسس المتكلمون نزعة دفاعية ضد التيارات والأيديولوجيات والمذاهب المخالفة للإسلام، مستعينين فى ذلك بكل مصدر ممكن سواء أكان دينياً أم فلسفياً، وكان لحركة الترجمة واطلاع المتكلمين على ثمار

(١) انظر تفصيلاً: الشيخ طنطاوى جوهرى: نهضة الأمة وحياتها، مطبعة اللواء، القاهرة، ١٣٢٦هـ ١٩٠٨م، ص ٤٣.

(٢) انظر تفصيلاً كتابنا أصالة علم الكلام، ص١٤-١٧.

الثقافات الأجنبية أثرها فى تطور ذلك العلم، وصار على أيديهم متحدياً لسائر العقائد والفلسفات والأديان المخالفة[1].

غير أن علماء الكلام فى العصر المتأخر حصروا أنفسهم فى دائرة ضيقة، وهى دائرة العلوم الدينية فى ثوبها المتزمت، وعزفوا عن الثقافات الأجنبية، مما أظهر هذا العلم بمظهر التخلف والعجز عن مواكبة التقدم، أمام منجزات الحضارة الحديثة، وما ذلك إلا لعجز أدواته الدفاعية، فى مواجهة خصومهم المتسلحين بالعلم والفلسفة فى طورهما المتقدم.

لذا يؤكد الأستاذ الإمام على ضرورة الاهتمام بالعلوم العقلية فى مجال علم التوحيد، كالمنطق الذى أدى إلى تطور هذا العلم عند أسلافنا القدماء، بما قدمه لعلم التوحيد ـ والعلوم الأخرى ـ من طرق للوصول إلى اليقين، وتصحيح الفكر وعصمته من الخطأ، والاستدلال على العقائد، والدفاع عنها، فهو وسيلة يستعان بطرقه للرد على المخالف ومواجهة التطرف فى الفكر.

يقول الاستاذ الإمام: لما كانت العلوم الكلامية علوماً لتأييد العقائد الدينية بالأدلة العقلية القطعية، فيحق لممارس تلك العلوم أن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين، فيقنع بذلك الطالبين، ويردع المنكرين..." وينص الأستاذ الإمام على أولئك المعارضين لدراسة المنطق من رجال الدين المتزمتين قائلاً: ويا عجباً إذا لم يصرف الفكر فى تقويم البراهين وتسديدها وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها، ففى أى شيء نصرفه !!، فإنه إن ضل عنا رشادنا ، وغاب سدادنا، فهل بشيء سوى الدليل نعرفه[2]، ويعضد الإمام دفاعه عن العلوم العقلية بأن أكابر العلماء كالغزالى وفخر الدين الرازى وغيرهما يرى أن هذه العلوم من فروض الكفايات، وهى فى زماننا يجب أن تكون من فروض الأعيان لحاجتنا الشديدة اليها فى الدفاع عن الدين.

---

(١) انظر كتابنا أصالة علم الكلام، ص ١٤-١٧ وما بعدها.

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، جـ٢، ص ٦٠.

والأستاذ الإمام إذا كان قد دعا إلى ضرورة تعلم العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة.. فإنه يدعو وبشدة إلى تعلم علوم العصر، فهو يراها علوما من لوازم الحياة فى زمنه، بها يقوى المسلم على مواجهة واقعه، ويتحدى أعداءه ويدعم بها دينه، فلا مخلص للمسلم من التخلف إلا بمزيد من العلم، يقول الأستاذ الإمام: وكيف نتمكن من حفظ ملتنا، ودولتنا، وديننا، من شرر هذه النيران (يقصد نيران العدوان الأوروبى) بدون أن يكون عندنا ما يمثلها، إن لم نقل ما يزيد عليها، فلابد أن تؤتى البيوت من أبوابها، وتطلب المسببات من أسبابها، فلابد من البحث عن وجود الاكتساب من وجه الصواب والاستفادة بنور المعرفة[1].

على أن الأستاذ الإمام إذا كان قد دعانا إلى الانفتاح على علوم أوروبا، فقد نهانا عن النقل والتقليد الأعمى، وإنما ننفتح عليها انفتاح الناقد المستبصر، لا انفتاح المقلد البليد، حتى لا تضيع هويتنا وتموت فينا أخلاقنا.

ويهاجم الإمام بشدة تيار " التغريب"، الرامى إلى تقليد الغرب قائلاً: إن أرباب الأفكار منا الذين يرمون أن تكون بلادنا وهى هى كبلاد أوروبا — وهى هى — لا ينجحون فى مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد يجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان.

إن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعادته إلى بلادهم سيصل بالبلاد بعد زمن وجيز إلى درجة من المدينة تماثل مدنية الغرب، لهم على خطأ كبير، فإنهم فى حقيقة الأمر يبدأون بما يجب أن ينتهوا إليه ويظهرنا على ذلك تاريخ الدول الأوربية العظيمة التى لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد عناء شديد وتضحيات جسام وصهرت بوتقة الزمن عقليتها وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها.. فتطور فكرها[2].

---

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، جـ ٢ ، ص ١٢٣.

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، جـ٢ ، ص ١٢٣.

الطريق القويم ليس فى تقليد الغرب تقليداً أعمى، وإنما الطريـق القويـم هـو "التنوير" وإيقاظ الوعــى العـام، ولا يكـون ذلـك إلا عـن طريـق إتقـان التربيـة ونشـر التعليم، وطلب العلوم العصرية.

بهذا ينهض الشرق، ويستطيع أن يقدم الإسلام فى حقيقته علماً وعملاً وتحقيقاً.

المراجع بحسب ورودها فى الدراسة

١-الاستاذ الإمام : تفسير سورة العصر، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٠٣.

٢-محمد رشيد رضا : تفسير الأستاذ الإمام، القاهرة، ١٩٣١، الجزء الأول .

٣-الأستاذ الإمام : حاشية على شرح الدوانى، للعقائد العضدية، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨ القسم الأول.

٤-الأستاذ الإمام : الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة الدكتور محمد عاطف العراقى، دراسينا للنشر، القاهرة ١٩٨٧.

٥-الدكتور زكى نجيب محمود : : تحديد الفكر العربى، دار الشروق ، القاهرة، الطبعة السابعة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢.

٦-الجبرتى : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، القاهرة، ١٩٥٨م.

٧-دكتور حسن حنفى والدكتور محمد عابد الجابرى : حوار بين المشرق والمغرب (حوارات أجرتها مجلة اليوم السابع)، تقديم جلول فيصل، المغرب، ١٩٩٠.

٨-ابن رجب الحنبلى : فضل علم السلف على الخلف، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة ١٣٤٧هـ.

٩-الوزير السيد أبو الحسن بن أحمد بن الحسن بن على : يتيمة الدهر، تحقيق عزت العطار، القاهرة، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧م.

١٠-السنوسى : شرح أم البراهين فى علم الكلام، شرح وتحقيق وتعليق مصطفى محمد الغمارى، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ١٩٨٩.

١١-الشيخ طاهر الجزائري : الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية، دمشق، ١٣١٢هـ - ١٨٩٤م.

١٢-الدكتور فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨١

١٣-الدكتور عثمان أمين : رائد الفكر المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة الطبعة الثانية، ١٩٦٥.

١٤-الدكتور زكي نجيب محمود : رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة الطبعة الأولى، ١٩٨٧ م.

١٥-الشيخ مصطفى عبد الرازق : محمد عبده، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

١٦-الأستاذ الإمام : رسالة التوحيد، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٧-الدكتور محمد صالح محمد السيد : أصالة علم الكلام، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٦م.

١٨-الجرجاني : شرح المواقف، مطبعة بولاق، مصر ١٢٦٦هـ.

١٩-القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف)، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة. وأيضاً للطبعة المحققة بقلم الدكتور بدران.

٢٠-الشهرستاني : الملل والنحل ، نشر عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٨.

٢١-الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩ هـ ـ١٩٥٠م، الجزء الأول.

٢٢-البغدادى : الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة صبيح، القاهرة بدون تاريخ.

٢٣-اليافعى : مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبه والرد على المعتزلة، طبعة كلكتا، بدون تاريخ .

٢٤-الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المطبعة الحسنية، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٢٥-الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، الخانجى، القاهرة، ١٩٥٠م.

٢٦-القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له، الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م.

٢٧-القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء (الحادى عشر) (التكاليف) تحقيق الأستاذ محمد النجار والدكتور عبد الحليم محمود، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٢٨-الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف آراء القاضى عبد الجبار الكلامية مؤسسة الرسالة بيروت، ١٣٩١هـ ١٩٧١م.

٢٩-جلال الدين الدواني : شرح العقائد العضدية، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨. (القسم الأول).

٣٠-البغدادي: أصول الدين : طبع مدرسة الإلهيات، دار الفنون التركية استانبول ١٣٤٦هـ ١٩٢٨م.

٣١-الأستاذ الإمام ومحمد رشيد رضا : تفسير القرآن الكريم، المشهور بتفسير المنار، مطبعة المنار، القاهرة، الجزء الثالث.

٣٢-الأستاذ الإمام : تفسير جزء عم، المنار القاهرة، ١٣٢٩هـ.

٣٣-محمد صالح المراكشي : قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٩٢.

٣٤-الدكتور محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبه، القاهرة الطبعة التاسعة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٣٥-مصطفى زيد : المصلحة في التشريع القرآني، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٥م.

٣٦-الدكتور عبد الله شحاته : منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٤م.

٣٧-الشوكاني : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، مصر ١٣٤٨هـ الطبعة الأولى ، الجزء الأول.

٣٨-الشوكاني : أدب الطالب (ومنتهى الأدب)، تحقيق عبد الله الحبشي، مركز الدراسات اليمنية، ١٩٧٩م.

٣٩-الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٤٧هـ.

٤٠-الدكتور أحمد صبحى : الزيدية، المجلد الأول من المجلد الثانى فى علم الكلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠م.

٤١-جمال الدين الأفغانى : الرد على الدهرين، نقلها من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية الإمام محمد عبده، مصدرة بمقدمة بقلم عبد الرحمن عوض، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٤٢-أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٤٣-قدرى حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠م.

٤٤-محمد صلاح الدين المراكشى : تفكير رشيد رضا من خلال مجلة المنار، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٥م.

٤٥-صلاح الدين المنجد ويوسف الخورى : فتاوى للإمام محمد عبده، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ١٩٧١.

٤٦-الأستاذ العقاد : عبقرى الإصلاح والتعليم، الإمام محمد عبده، دار نهضة مصر للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٨١م.

٤٧-ابن منظور : لسان العرب، دار صادر، بيروت.

٤٨-ابن الجوزى : تلبيس إبليس، دار عمر عمر بن الخطاب، الإسكندرية، بدون تاريخ.

٤٩-محمد مرتضى الحسينى الزبيدى : إتحاف السادة المتقين، بشرح، أسرار إحياء علوم الدين، دار صادر للتراث العربى، بيروت.

٥٠-ابن كثير : الفتن والملاحم، تحقيق محمد الزينى، دار الكتب الحديثة، الجزء الأول.

٥١-الإمام محمد بن عبد الوهاب : كتاب التوحيد، الذى هو حق الله على العبيد، تحقيق محمد عبد الوهاب فايد، مطبعة صبيح، القاهرة، ١٩٦٨م.

٥٢-الإمام البخاري : صحيح البخاري، مطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٨م.

٥٣-الإمام مسلم : صحيح مسلم، الحلبى، القاهرة، ١٩٥٥م. وطبعة عام ١٩٢٩م.

٥٤-الغزالى : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، من مجموعة القصور العوالى، مطبعة الجندى، بدون تاريخ.

٥٥-ابن تيمية : شرح العقيدة الأصفهانية، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٦٥م.

٥٦-الكمال بن الهمام : المسايرة فى علم الكلام، والعقائد التوحيدية المنجية فى الآخرة، وعليها شرح المسامرة لشرح المسايرة، راجع أصولها وعلق عليها، محمد محى الدين عبد الحميد، المكتبة المحمودية التجارية، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٥٧-صالح المقبلى : العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، مكتبة مجاهد، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ.

٥٨-القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس (١) التعديل والتجوير، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والطباعة، القاهرة ١٩٦٢م.

٥٩-النيسابورى : ديوان الأصول فى التوحيد، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.

٦٠-محمد لطفى شلبى : تعديل الأحكام، مطبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٤٩م.

٦١-القاضى عبد الجبار : المعنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع (رؤية البارى) تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمى، والدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

٦٢-الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة، القاهرة، بدون تاريخ.

٦٣-الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به، نشرة الكوثرى، القاهرة، ١٣٧٤هـ.

٦٤-الأسفراينى : التبصير فى الدين ، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٦٥-سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية، طبعة الحلبى، القاهرة، بدون تاريخ.

٦٦-الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد، محمد على صبيح، القاهرة، ١٩٦٢م.

٦٧-الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة الدكتور غرابة، طبعة القاهرة، ١٣٧٤هـ.

٦٨-الدكتور جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٥م.

٦٩-الدكتور محمد صالح محمد السيد : أبو جعفر الإسكافى وآراؤه الكلامية، دار الثقافة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٥.

٧٠-الجاحظ : العثمانية، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، دار الكتاب العربى، مصر، ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م.

٧١-الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٧٢-الإيجى : المواقف، مطبعة العلوم، القاهرة، ١٣٥٧هـ.

٧٣-الدكتور حسين مؤنس : عالم الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣م.

٧٤-مالك بن نبى : وجهة العالم الإسلامى، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة ١٩٥٩م.

٧٥-جمال الدين القاسمى : دلائل التوحيد، تقديم ومراجعة محمد حجازى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ــ ١٩٦٨م.

٧٦-ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤.

٧٧-الدكتور محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م.

٧٨-الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، نشرة الفردجيوم، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٩-الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة، نشرة الخضيرى، والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٣٦٧ هـ.

٨٠-إبراهيم اللقانى : الجوهرة فى التوحيد، طبع لوسيانى، الجزائر ١٩٠٧.

٨١-أبو بكر الطرطوشى : سراج الملوك، مكتبة المحمودية، القاهرة، ١٣٥٤هـ ١٩٣٥م.

٨٢-الغزالى : التبر المسبوك فى نصيحة الملوك، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٧م.

٨٣-الدكتور محمد صالح محمد السيد : مواقف فى علم الكلام، بحث ضمن مجموعة بحوث صدرت فى الكتاب التذكارى لتكريم الأستاذ الدكتور التفتازانى، دار الهداية، القاهرة، ١٩٩٥.

٨٤-على باشا مبارك : علم الدين، مطبعة جريدة المحروسة، الأسكندرية، ١٢٩٩هـ ١٩٨٨م. الجزء الأول

٨٥-الشيخ طنطاوى جوهرى : نهضة الأمة وحياتها، مطبعة اللواء، ١٣٢٦ هـ ١٩٠٨م.



" الدراسة الثانية "

الإلهيات عند الأستاذ الإمام

ويشتمل على :

(١) الألوهية الاستدلال على وجود الله تعالى

(٢) صفات الله (مسألة الصفات الإلهية)



تمهيد

تعد مشكلة الألوهية من أهم المشكلات التى شغلت علماء التوحيد ـ على اختلاف مدارسهم ـ تناولوها على أساس من العقل والنقل، فأخذوا بما ورد فى الآيات المحكمات، وتأولوا ما جاء بصددها من آيات متشابهات.

وأول قضية شغلتهم فى الجانب قضية التدليل على وجود الله تعالى، فهى القضية الرئيسية، لأهميتها فى ذاتها، ولما يترتب عليها من نتائج خطيرة، وكان من أهم ما حفز المتكلمين والفلاسفة إلى تناول " الألوهية" انه وُجد فى كل زمان، من أنكر الخلق والخالق، وكان لكل منهم أسبابه فى هذا الإنكار.

وقد تبدو بعض أسباب الإنكار أحياناً مصبوغة بصيغة عقلية، على الرغم من أنها ضد منطق العقل، الذى يرى أن وجود الله يمثل التفسير الكامل والنهائى لهذا العالم، والعماد الذى تقوم عليه الأخلاق، وهذا يحقق للإنسانية طمأنينة وثقة بنظام العالم، ونظام الحياة.

وقد تبدو ـ أيضاً ـ بعض أسباب الإنكار مستندة إلى العلم، ومصبوغة بصبغته، التى ينطلق منها أصحابها ظانين ـ خطأ ـ أن الإلحاد وإنكار وجود الله دليل على علمية النظرة، وهذا قول غير صحيح، ذلك لأن العلم الصحيح هو ذلك العلم الذى يستجيب لمطالب العقل فى الوصول إلى تفسير نهائى وشامل للكون والحياة، هذا من جانب ، ومن جانب آخر، فإن العلم لا يناصر الإلحاد، بل إن العلم فى جوهره طريق للإيمان الصحيح.

يقدم لنا الأستاذ الإمام أدلته على وجود الله تعالى، وهى أدلة فى معظمها مستمدة من التراث الكلامى والفلسفى، والذى ينظر إليه علىَ أنه تراث متصل وبخاصة فى هذا الجانب وهو جانب الأولوهية .

على أن التدليل على وجود الله قد أدخله فى بحوث طبيعية متصلة اتصالاً شديداً بمسألة العالم قدمة أو حدوثه، ومن هنا اتصلت أدلته على وجود الله ببحوثه الطبيعية، واستطاع الأستاذ الإمام بنظرته العقلانية أن يفسح مجالاً للأخذ ببعض آراء الفلاسفة المسلمين، والتى وقف منها المتكلمون موقف العداء الصريح، مبيناً أنها لا تتعارض مع الفهم الصحيح للدين.

وينتقل الأستاذ الإمام بعد ذلك لبحث مسألة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات حيث يبحث في صفات الذات وصفات الأفعال بشيء من التفصيل، يعرضها عرضاً يتخطى فيه اختلافات الفرق الكلامية، وفيما يلي نعرض للجانب الأول وهو التدليل على وجود الله.

الجانب الأول : الاستدلال على وجود الله تعالى:

يرى الأستاذ الإمام أن الإنسان مسوق إلى معرفة الله، سوقاً فطرياً، يملك شعوراً هو ألصق بالغريزة وأشد لزوماً منها، بوجوده تعالى، " فكل إنسان مهما علا فكره، وقوى عقله، أو ضعفت فطنته، وانحطت فطرته، يجد من نفسه أنه مغلوب لقوة أرفع من قوته، وقوة ما أنس منه الغلبة عليه مما حوله، وأنه محكوم بإرادة تصرفه وتصرف ما هو فيه من العوالم في وجوه ربما لا تعرفها معرفة العارفين، ولا تتطرق إليها إرادة المختارين. تشعر كل نفس أنها مسوقة لمعرفة تلك القوة العظمى، فتطلبها من حسها تارة، ومن عقلها تارة أخرى، ولا سبيل لها إلا الطريق التي حددت لنوعها وهي طريق النظر، فذهب كل في طلبها وراء رائد الفكر.. وكلما رق الوجدان، ولطفت الأذهان، ونقدت البصائر، ارتفع الفكر، وجلت النتائج، فوصل من بلغ به عمله بعض المنازل من ذلك إلى معرفة القدرة الباهرة!!، واهتدى إلى أنها قدرة واجب الوجود [1] .

وهكذا يرى الأستاذ الإمام، أن الشعور بوجود الله تعالى، شعور ملازم للإنسان منذ مراحله الأولى، فالإنسان فيما يقال" حيوان متدين" ، دائم التعبد، عبد في رحلته الطويلة معبودات، لا تكاد تقع تحت الحصر، حتى جاءته الأديان السماوية بتصور نهائي للألوهية، أكملها ذلك التصور الذى جاء به الإسلام، وكان الإنسان كلما تطور وعيه الفلسفي زاد اهتمامه بالبحث في الألوهية، فتدعم الدليل الفطري بالدليل النظري، واجتمع الوجدان والعقل.

لهذا نجد الأستاذ الإمام يعول على الجانبين معاً في الدليل على وجود الله تعالى؛

أما عن الجانب الأول، فهو يرى أن معرفة الله وتوحيده من الأمور الفطرية المرتكزة في الجبلة الإنسانية، ولا تحتاجان إلا إلى التذكير بهما، بمعنى أن النفس إذا ذكرت بهما ذكرتهما، ولا يمنعها من الاعتراف والإقرار إلا منازعة الهوى،

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٩٢-٩٣.

فهو يذهب في تفسير قوله تعالى : ﴿كلا إنها تذكرة﴾ [1]، إن الهداية التى يسوقها الله إلى البشر، على ألسن الرسل، ليست مما يحتال لتقريره فى النفوس، وإيجاده فى القلوب، وإنما هى تذكرة تنبه الغافل لما غرز الله فى فطرته، وأودع فيها من معرفة الخالق، فمن صد عنها، فإنما هو معاند، ومقاوم لما تنزع إليه نفسه [2].

وفى القرآن الكريم، ما يؤيد قول الأستاذ الإمام، وقد أبرزه المفسرون، حينما فسروا قوله تعالى: ﴿ فطرة الله التى فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لايعلمون ﴾ [3].، حيث يقول فخر الدين الرازى فى تفسير الآية الكريمة: إن الله فطر الناس على التوحيد، ولا تبديل لهذه الوحدانية التى رسخت فيهم [4] ، وهذا عين ما انتهى إليه الزمخشرى حيث يقول: إن الله خلق الناس قابلين للتوحيد ودين الإسلام غير نائين عنه، ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل، مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا آخر، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الجن والإنس، مؤكداً قوله بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة " كل عبادى خلقوا حنفاء، فاحتالتهم الشياطين عن دينهم، وأمروهم أن يشركوا بى غيرى، وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: " كل مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه اللذان يهودانه وينصرانه" ويعلق على هذين الحديثين بقوله: وما ينبغى لهذه الفطرة أن تتبدل أو تتغير [5] ويتفق الزمخشرى مع فخر الدين الرازى، في أن هذا الإيمان الفطرى، لابد وأن يؤيد بأدلة نظرية، ويبدو أن الأستاذ الإمام كان متابعاً لهما فى ذلك.

ولقد صاغ صوفية الإسلام، هذا الإيمان الغريزى بالله تعالى، وأن النفس الإنسانية مفطورة عليه فى دليل أطلقوا عليه دليل " الميثاق"، وهو مشتق من قوله

---

(١) سورة عبس آية ١١.

(٢) الأستاذ الإمام: تفسير جزء عم.

(٣) سورة الحزاب آية ١٨٧.

(٤) فخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الغد العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م– ١٤١٢هـ ، المجلد الثانى عشر، ص ٤٦٩ – ٤٧٠.

(٥) الزمخشرى: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٤٣هـ، الجزء الثانى ص ١٨٩.

تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من آدم من ظهورهم ذريتهم، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى﴾ [١]، ذاهبين إلى أن الميثاق أخذ على بنى آدم قبل هبوطهم إلى الأرض، وهو يعنى أن هناك استعداد طبيعياً وضعه الله فى النفس البشرية، تتعرف به على وجود الله تعالى. [٢]وعلى هذا يرى الجنيد أن التوحيد: هو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان (أى كما كان فى العالم الأسبق) قبل أن يكون (أى قبل أن يكون فى هذا العالم) [٣] .

وهذا الإيمان الغريزى بالله تعالى، نجده أيضاً عند الراغب الأصفهانى حيث قرر أن معرفة الله تعالى مزكورة فى النفس الإنسانية، وهو يستند فى هذا القول إلى ما ورد فى القرآن الكريم أيضاً. [٤].

ونجد هذا أيضاً عند بعض المفكرين المحدثين، فهذا جمال الدين القاسى يؤكد على الشعور الفطرى ، واصفا إياه بأنه: شعور غريزى فى الإنسان، مفطور عليه، لا تغيره ريب المرتابين، ولا تزلزله شكوك المشككة، وهو شعور لا صنع فيه لبشر، ولا كسب فيه بتقليد، ولا نظر، فهو لازم من لوازم الإنسانية، وصفة من صفاتها الذاتية [٥] وما ذكرناه من القول بالشعور الفطرى لوجود الله تعالى، عند الأستاذ الإمام، والذى تأثر فى قوله به بالقرآن الكريم، متابعاً فى ذلك جمهوراً من مفكرى الإسلام، نجد له سوابق فى الفكر الفلسفى، فنجد عند الرواقيين دليلاً على وجود الله تعالى، يقوم نظريتهم فى " إجماع الأمم"، والتى يذهبون فيها إلى أن الناس جميعاً ــ فى كل الشعوب ـ يجزمون بوجود الآلهة، لأن وجود الآلهة فكرة فطرية مغروسة فى نفوس الناس أجمعين [٦]، وترتبط هذه الفكرة بنظريتهم فى " المعانى المفطورة"، والتى

---

(١) سورة الأعراف آية ١٧٢.

(٢) الدكتور كمال جعفر: التصوف، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠.

(٣) السراج الطوسى: اللمع، حققه وقدم له، وخرج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة، ومكتبة المثنى، ١٩٦٠م، ص ٤٩ ــ ٥٠.

(٤) الراغب الأصفهانى: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة الدكتور أبو اليزيد العجمى، دار الصحوة، القاهرة ، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م. ص ١١٩.

(٥) جمال الدين القاسى: دلائل التوحيد، تقديم ومراجعة محمد حجازى، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ــ ١٩٨٦م.

(٦) الدكتور عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٩ م. الطبعة الثانية، ص ١٨٨.

يذهبون فيها إلى أن هناك معانى تتميز بأنها سابقة لجميع ما عداها لأنها معانى فطرية لا دخل للاكتساب فيها وتسمى بـ " المعانى الشائعة" و" الأوليات" والاعتقاد بالآلهة معنى من هذه المعانى الأولية أو الفطرية الشائعة. [1]

ويبدو أن هذا الدليل على إثبات وجود الله، والقائم على الشعور الفطرى الغريزى، دليل عام، قال به بعض الفلاسفة فيما أطلقوا عليه " إجماع الأمم"، وبخاصة الفلاسفة العقليون، غير أن قوبل بنقد شديد من الفلاسفة التجريبيين بوجه عام.

على أن الأستاذ الإمام ـ متفقاً مع بعض مفكرى الإسلام القائلين بهذا الدليل ـ قد شعر بعدم كفاية هذا الدليل على وجود الله تعالى، لذلك يرى ـ معهم ـ أنه لابد من أدلة نظرية قائمة على العقل، تؤكد على وجود الله بجانب هذا الدليل ، لذلك نراه يميل إلى التعويل على أدلة نظرية اعتمد فيها على ما سبق أن انتهى إليه المتكلمون، مازجاً اياها بأدلة الفلاسفة المسلمين، بخاصة الفارابى وابن سينا. ونوضح هذه الأدلة فيما يلى:.

أولاً: دليل الممكن والواجب:

يبدأ الأستاذ الإمام بقسمة المعلوم ـ قسمة عقلية ـ إلى ثلاثة أقسام: ممكن لذاته، وواجب لذاته، ومستحيل لذاته، ثم يعرف كل قسم من هذه الأقسام فيذهب إلى أن المستحيل هو: ما عدمه لذاته من حيث هى [2]، وحكم المستحيل لذاته أن لايطرأ عليه وجود، فإن العدم من لوازم ما هيته، فهو ليس بموجود قطعياً ، بل لايمكن للعقل أن يتصور له ماهية كائنة، فهو ليس بموجود قطعاً، بل لا يمكن للعقل أن يتصور له ماهية كائنة، فهو ليس بموجود لا فى الخارج ولا فى الذهن [3] ويذهب إلى أن الممكن : هو ما لا وجود له فى ذاته، ولا عدم له من ذاته، وإنما يوجد لموجد، ويعدم لعدم سبب وجوده [4] فالممكن ما يحتاج إلى غيره فى الوجود، ولا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح [5] ، حيث إن من أحكام الممكن لذاته، أنه لا

(١) المصدر نفسه، ص ٩١-٩٢.

(٢) الاستاذ الإمام : رسالة التوحيد، ص ٢٣.

(٣) الاستاذ الإمام : رسالة التوحيد، ص ٢٤-٢٥

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٣.

(٥) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ، مطبعة المنار ، القاهرة، ١٢٢٤هـ، الجزء الثانى فى :" المنشآت" رسالة الواردات ص ٩

يوجد إلا بسبب، وأن لا ينعدم إلا بسبب، وذلك لأنه لا واحد من الأمرين له لذاته، فنسبتهما إلى ذاته على السواء، فإن ثبت له أحدهما بلا سبب لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، وهو محال بالبداهة، [١] أما الواجب لذاته: هو " ما كان وجوده لذاته من حيث هى ".[٢]

وبعد أن حدد الاستاذ الإمام هذه المصطلحات، وبيّن أحكامها، تقدم لبيان أن كل ممكن حادث.

برهن الأستاذ الإمام على حدوث الممكن مستخدماً طريقة المتكلمين التقليدية فى السبر والتقسيم فيقول: ومن أحكامه (أى من أحكام الممكن) أنه إذا وجد يكون حادثاً، لأنه قد ثبت أنه لا يوجد إلا بسبب فإما أن يتقدم وجوده على وجود سببه، أو يقارنه، أو يكون بعده، الأول : باطل، وإلا لزم تقدم المحتاج على ما اليه الحاجة، وهو إبطال لمعنى الحاجة، وقد ثبت الاستدلال على ثبوتها فيؤدى إلى خلاف المفروض. [٣] ، أى أن وجوده قبل سببه يؤدى إلى الجمع بين النقيضين وهو كون الممكن محتاجاً فى وجوده إلى السبب غير محتاج إليه فى آن واحد، ثم يواصل الأستاذ الإمام مناقشته للفرض الثانى: وهو أن يكون السبب مقارناً للممكن فى الوجود، فهو ظاهر البطلان أيضاً، لأنه يؤدى إلى التناقض، ذلك لأن وجود الشىء مع وجود سببه، يقضى أن ما فرض سبباً لا يكون سبباً، وأن الممكن محتاج إلى السبب، غير محتاج إليه، وهو تناقض ظاهر، كما يؤدى إلى تساويهما فى مرتبة الوجود، كالقول بأن الأب والابن يولدان فى وقت واحد، ومن البدهى أن الشخصين اللذين يولدان فى وقت واحد لا يمكن أن يكون أحدهما اباً والأخر ابناً ، وينتهى الأستاذ الإمام إلى القول بأن: "الحكم على أحدهما بأنه أثر والثانى مؤثر، ترجيح بلا مرجح، وهو ما لا يسوغه العقل، على أن عليّة أحدهما ومعلولية الآخر، رجحان بلا مرجح، وهو محال بداهة"[٤] وبرفضه الفرض الثانى لا يتبقى إلا الفرض الثالث: وهو أن يكون وجود الممكن بعد وجود سببه، فيكون مسبوقاً بالعدم فى

---

(١) الاستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٣.

(٣)الاستاذ الإمام : رسالة التوحيد، ص ٢٥

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٦.

مرتبة وجود السبب، فيكون حادثـاً، إذ الحـادث مـا سبق وجـوده بـالعدم [١] ، وبهـذا يكون كل ممكن حادثاً.

وإذا كان الممكن حادثاً يحتاج إلى السبب فى وجوده ابتـداء، فهـو يحتـاج فـى بقائه إلى هذا السبب، لأن ذات الممكن لا تقتضـى الوجـود، ولا يرجـح لهـا الوجـود على العدم إلا للسبب الخارجى، فذلك لازم من لوازم ماهية الإمكان، لا يفارقها مـن حيث هى، فلا يكـون للممكن حالـة يقتضـى فيهـا الوجـود لذاتـه، فيكـون فـى جميـع أحواله محتاجاً إلى مرجح عن العدم، ولا فرق فى ذلـك بيـن الابتـداء والبقـاء وهـذا السـبب هـو منشـىء الإيجـاد فـى الممكـن، هـو الـذى نعبـر عنــه بــالموجد، والعلــة الموجودة، بالعلة الفاعلة، وبالفاعل الحقيقى، ونحو ذلك من العبارات. [٢] .

وينتقـل الأسـتاذ الإمـام بعـد بيانـه لكـون الممكـن حادثـاً إلـى الاسـتدلال علـى موجـده، فيقـول فـى رسـالة الـواردات" مستخدماً دليـل الملازمـة:" مـن المعلـوم أن الممكن يحتـاج إلى مرجح فى الوجـود، لما أنــه ليـس لـه مـن ذاتـه وجـود أو وجـوب فافتقاره إلى الموجـد مستلزم، لاسـتحالة وجـوده مـن العـدم الصـرف... وهـذا حكـم بدهى، فإذن جميع ما صدق عليه مفهوم الممكن محتاج إلى علـة، ليسـت تلـك العلـة مباينة له بالمرة، وتلك العلـة تنتهـى إلـى مرجـح خـارج عـن ماهيـة الإمكـان، وهـو الواجب الحقيقى، الذى هو وجوده لذاته، وكل مقيـد فهـو محتـاج إليـه، وهـو منتهـى التقيدات ومرجعها، إليه يرجع الأمر كله... وهو واجب الوجود" [٣]. وهذا عيـن مـا ذكره فى رسالة التوحيد، من أن وجود الممكن يدل على وجود الممكن قطعـاً، لأنـه هو الذى يعطيه الوجود، إذا لا وجود له من ذاته [٤] ، ويصـوغ هـذا الدليـل صياغـة أخرى فى حاشيته" على شرح الدوانى للعقائد العضدية " قائلاً: ولك أن تستدل علـى إثبات الواجب ، بدليل قليل التكلفة، خفيـف المؤونـة يبنـى علـى مقدمتيـن: إحداهمـا: بدهية وهى أن ترجـح الممكـن بـدون مرجـح محـال، والأخـرى: نظريـة، وهـى أن الممكن لا يصح أن يكون مصدراً لأثر مـن الآثـار. وذلـك أن الممكـن بعـد تصـوره حق التصوير، ليس له قيام إلا قيام موجده، وهو عدم لذاته، والعـدم لذاتـه لا يصـدر عنه وجود لذاته، إذ الفاقد للشيء لا يعطيه، ووجود ممكن من الممكنات بدهى، وقـد

(١) المصدر نفسه: ص ٢٦

(٢) الاستاذ الإمام: رسالة التوحيد: ص ٢٧.

(٣) الأستاذ الإمام: رسالة الواردات ضمن كتاب تاريخ الأستاذ الإمام، جـ٢ ، ص ٢٧.

(٤) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٢٨.

علمت أنه يجب أن يكون بمرجح، ولا يصح أن يكون ممكناً، فلابد أن يكون واجباً". (١)

فيما تقدم عرض لدليل الواجب والممكن عند الأستاذ الإمام، وهو دليل يعتمد ـ كما بينا ـ على التفرقة بين الممكن والواجب، وطبيعة كل منهما.

ومن المعروف أن الفارابى ـ من فلاسفة الإسلام ـ أول من قال بهذا الدليل فيقول فى " عيون المسائل" : " إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثانى: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود، وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى بوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت، والأشياء الممكنة، لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الوجود بل لابد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول .. وهو السبب الأول لوجود الأشياء. (٢).

ويقول الفارابى أيضاً فى رسالة " زينون الكبير" إن كل شىء فى عالم الكون والفساد مما لم يكن، فكان ، قبل الكون، ممكن الوجود، إذا لو كان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجوداً ، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، فكل ماله وجود لا عن ذاته، فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود، فوجوده من غيره، وهذا الكلام فى هذا الغير الممكن، فلابد من الاستناد إلى الواجب بذاته، ولا يجوز أن يكون الشىء علة لذاته، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، ولا يكون للشىء وجودان أحدهما متقدم وعلة، والآخر متأخر ومعلول، حتى يكون الشىء علة لنفسه، بهذا يعلم أنه لا يجوز أن تكون ماهية الشىء سبباً لوجوده العارض للماهية، لأن وجود العلة هو سبب فى

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨م القسم الأول ، ص ٢٥١.

(٢) الفارابى : الثمرة المرضية فى الرسالات الفارابية، نشرة ديترشى، رسالة عيون المسائل، ليدن، ١٩٨٠، ص ٥٧. وقارن رسالة الدعاوى القلبية، حيدر أباد الدكن ص ٢.

وجود المعلول، وليس للماهية وجودان: أحدهما مفيد والآخر مستفيد، ولا يجوز أن يكون هناك شيئان كل واحد منهما علة للآخر، لأن هذا يؤدى إلى وجود الشىء متقدماً على وجوده، وذلك باطل، ولا يجوز أن تكون علل إلى ما لا نهاية له. (١).

وعن الفارابى أخذ ابن سينا هذا الدليل، وصاغه صياغة محكمة فى كتابه النجاة" فقال: " لاشك أن هناك وجوداً"، وكل وجود فإما واجب، وإما ممكن، فإن كان واحباً، فقد صح وجود الواجب ـ وهو المطلوب ـ وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود وقبل ذلك فإنا تقدم مقدمات: فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون فى زمان واحد ، لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن جميعها، إما أن يكون موجوداً معاً، وإما أن لا يكون موجوداً معاً، فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهى فى زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، فلنؤخر الكلام فى هذا. وإما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود منه: فلا يخلو إما أن تكون الجملة، بما هى تلك الجملة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكن، أن يكون الواجب الوجود متقدماً بممكنات الوجود ـ هذا خلف ـ، وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة فى الوجود إلى مفيد الوجود، فإما أن يكون خارجاً منها، أو داخلاً فيها، فإن كان داخلاً فيها: فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود، وكان كل واحد منها ممكن الوجود ـ هذا خلف ـ . وإما أن يكون ممكن الوجود، فيكون هو علة لوجود الجملة . وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها، ومنها هو ـ فهو علة لوجود نفسه. وهذا ـ مع استحالته ـ إن صح فهو من وجه ما، نفسُ المطلوب: فإما كل شىء يكون كافياً فى أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود. هذا خلف .

فبقى أن يكون خارجاً عنها، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة، فإنا جمعنا كل علة ممكنة الوجود فى هذه الجملة. فهى إذن خارجة عنها، وواجبة الوجود بذاتها.

فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية" (٢)

---

(١) الفارابى: رسالة زينون الكبير، حيد أباد الدكن، ١٣٤٩هـ ص ٣-٥.

(٢) ابن سينا: النجاة، طبعة محيىّ الدين صبرى الكردى، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٨، ص ٢٣٥.

وعن ابن سينا أخذ الدليل، موسى بن ميمون، وعن موسى بن ميمون أخذه القديس توما الأكويني ـ الذى يكاد فيما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ ينقل كلام موسى بن ميمون بحروفه. [١].

وقد أوردنا نصوص الفارابى وابن سينا بتمامها ذلك لأننا سوف نجد الأستاذ الإمام، مع موافقته العامة للدليل إلا أنه يختلف مع فلاسفة الإسلام فى أساس مهم من الأسس التى قام عليها، وهو استحالة التسلل فى العلل إلى ما لا نهاية ذلك لأن الدليل يقوم على مقدمتين أساسيتين هما: الأولى، أن الممكن يمكن أن يكون وألا يكون، بعكس الواجب، وهو مالا يمكن ألا يكون، والثانية: أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته أى من ما هيته، بل من علة فاعلة هى التى تمده بالوجود، وإلى هنا يتفق الأستاذ الإمام مع الفلاسفة، غير أن المقدمة الثانية تفترض أمرين: الأول أن الوجود يتميز عن الماهية ويضاف إليها، الثانى: أنه لا يمكن الصعود فى سلسلة العلل إلى غير نهاية وهو يخالفهم فى الأمر الثانى، وهو إبطال تتابع العلل والمعلولات إلى مالا نهاية، ومن ثم يجب الوقوف عند علة أولى، لا يكون لها فاعل.

ونفس هذا الأساس الذى قام عليه دليل الفلاسفة المسلمين، يقوم عليه دليل المتكلمين وهو دليل " الحدوث" [٢] ، وهو يقوم على أساس إبطال تتابع الحوادث فى الماضى إلى مالا نهاية، حتى يتمكنوا من إثبات أول للحوادث تستند إليه لا يكون حادثاً . ودليل المتكلمين دليل يستند إلى النظر فى العالم، وإثبات ما فيه من أجسام، ثم إثبات وجود محدث له، بمقتضى الضرورة العقلية، وهى أن الحادث لا بد له من محدث. ومن صيغ هذا الدليل الصياغة المشهورة بصياغة الدعاوى الأربعة" [٣] وهى صياغة تأتى على النحو التالى:

---

(١) الدكتور عبد الرجمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات الكويت، دار العلم ، بيروت الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م ص ١٤٨-١٤٩.

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ٢٨٨.

(٣) يرجع هذا الدليل إلى أبى الهذيل العلاف ـ من المعتزلة ـ وصار بعده الدليل المعتمد على إثبات حدوث العالم عند جمهور المتكلمين، والمتكلمون جميعاً بعد أن يثبتوا حدوث العالم على هذا النحو، يثبتون وجود محدث له بمقتضى الضرورة العقلية، والتى تقرر أن المحدث لابد له من محدث (انظر تفصيلاً=

إن فـي الأجسام معـانى لا تنفـك عنهـا: كالاجتمـاع والافـتراق، والحركـة والسكون وهذه المعانى محدثة.

والجسم لا ينفك عن هذه المعـانى المحدثـة ولا يتقدمهـا (اسـتحالة وجـود حوادث لا أول لها).

فالجسم إذن محدث.

والأستاذ الإمام إذا كـان قد رفض أدلـة المتكلمين فـي ضـرورة إثبـات أول للحوادث تستند إليه، كما رفض أدلـة الفلاسـفة فـي إبطـال تسلسـل العلل إلـى مـا لا نهاية، فإن ذلك لا يعنى أنه يقول بحوادث لا أول لها، أو بتسـلل العلل والمعلـولات إلى مالا نهاية، إنما يعنى أنه رفض أدلتهم فقط فى هذا الصدد وينقد برهـانين لهمـا، وهما برهان التضـايف عنـد المتكلمين، وبرهـان التطبيـق عنـد الفلاسـفة وينشـأ مـن جانبه دليل على وجود اللـه لا يستند علـى التنـاهى فـى سلسـلة الحـوادث أو العلـل، وإنما يقوم على تأمل ممكن الوجود وواجب الوجود، وهو دليل يشهد لـه بالعبقريـة، وهو فى سبيل إقامة هذا الدليـل، خـاض فـى مبـاحث طبيعيـة تتعلـق بالعـالم وخلقـة، والتحم عنده البحث فى الطبيعيات بالبحث فى الإلهيات، وهى سنة نجدها عندها عند جمهور المتكلمين والفلاسفة، حيث خاضوا جميعاً فى الطبيعيات لدواعى دينية.

ثانياً : دليل تأمل ممكن الوجود وواجب الوجود:

يحسـن قبـل أن أعـرض لهذا الدليل عنـد الأسـتاذ الإمـام أن أشـير إلـى نقـده للمتكلمين والفلاسفة فى إبطال أدلتهم علـى إبطـال التسـلل إلـى مـالا نهايـة كأسـاس للاستدلال على وجود الله، وأبدأ **أولا بنقده المتكلمين:**

يبدو أن المتكلمين فى قولهم بالتناهى، وإبطال تسلل الحوادث فـى المـاضـى إلى ما لانهاية، قد انطلقوا من موقف دينى بحت، فقد نبه القرآن الكريم إلى ذلك فـى نحو قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والبـاطن﴾[1]، فاللـه تعـالى هـو" الأول " أى القديـم الـذى كـان قبـل كـل شـىء [2]، فـالقرآن الكريـم قـد نبـه إذن إلـى بدايـة

=بحثاً لنا بعنوان: خلق العالم عند المعتزلة، وهو بحث تقدمنـا بـه لنيل درجـة الدكتـوراه، تحـت إشـراف أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى، ١٩٨٠، ص ٨٢وما بعدها وانظر المصـادر التى اعتمدنا عليها) .

(١) سورة الحديد آية ٣.

(٢) الزمخشرى: الكشاف، جـ٢، ص ٢٣٤.

المخلوقات ونهايتها، وعلى هذا تمسك المتكلمون بإبطال تناهى الحوادث إلى مالا نهاية، وكان هذا أحد مقدماتهم الرئيسية فى دليل حدوث العالم.

والمتكلمون يعتمدون فى القول بالتناهى على دليل يسمى بدليل " التطبيق" ويقضى هذا الدليل بأننا لو فرضنا سلسلة غير متناهية إلى علة محضة، ولصح لنا إن نقص من طرفها المتناهى واحداً، فتحصل لنا جملتان إحداهما من المعلول المحض، والثانية من الذى قبله، ثم نطابق بين الجملتين، فإن تساويا لزم مساواة الكل للجزء، (وهذا تناقض)، إذن هما غير متساويين، فهناك ماهو أزيد ، وما هو أنقص، والتامة تزيد على الثانية بقدر ما نقص منها، وما نقص منها متناه، فيلزم تناهى الجملتين لأنهما يقبلان الزيادة والنقصان، ومايقبل الزيادة والنقصان فهو متناه إذن يبطل التسلسل إلى ما لا نهاية. [1] .

وهذا يعنى أن سلسلة العلل والمعلولات، لما اشتملت على معلول محض لا يكون علة لشىء، لزم اشتمالها على علة محضة لم تكن معلولة، تحقيقاً للتكافؤ بين المتضايفين فإن العلية والمعلولية متضايفان، ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود، بمعنى أنه إذا وجد أحد المتضايفين وجد الآخر، فلابد أن يوجد بإزاء كل واحد منهما واحد من الآخر، فلو لم تنته السلسلة إلى علة محضة مع اشتمالها على معلول محض، لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات بواحد فلا يتحقق التكافؤ. [2] .

وقد استدل الكندى على استحالة وجود جسم بالفعل لا نهاية له، بدليل التطبيق، عارضنا إياه فى صورة مفصلة، لكنها لا تخلو من تعقيد [3] ، ويدور برهانه على أنه لو أخذ جزء من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل، ثم أضيف إليه من جديد، لكان مع ما يضاف إليه أكبر من قبل الإضافة، ولكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو ، أى لا متناه، إذن فا للامتناهى أكبر وأصغر، وهو تناقض.

---

(١) محمد الحسينى الظاهرى: التحقيق التام فى علم الكلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م، ص ٤١.

(٢) محمد الحسينى الظاهرى: التحقيق التام فى علم الكلام، ص ٤٢.

(٣) الكندى: رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، الخانجى، القاهرة، ١٩٧٨، القسم الأول ، ص ١٥٨ ـ ١٥٩ وأيضاً رسالته فى مائية مالايمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذى يقال " لا نهاية له" : ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

وقد قدمت كثيراً من أوجه النقد لهذا الدليل من أشهرها: أنه لو صح ــ وهو إبطال التسلسل إلى مالا نهاية ــ للزم أن تكون الأعداد متناهية، وتناهى الأعداد باطل، وكذلك أن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الناقص بواحد منها وبين الكامل [1] ، ولعل ذلك ما دعا الأستاذ الإمام إلى القول بأن هذا الدليل قائم على أوهام كاذبة يردها البرهان الصحيح والصريح، والى الآن لم يقم برهان خطابى، فضلاً عن يقينى على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود والترتيب، أو لم تكن . كذلك. [2]

ثانياً : نقده للفلاسفة المسلمين

يعرض الأستاذ الإمام فى البداية برهان التضايف ـ وهو ذلك البرهان الذى اعتمدوا عليه فى ابطال تسلسل العلل والمعلولات إلى ما لانهاية ــ فيقول " إن التضايف هو كون الشيء الآخر، بحيث لا يعقل بماهيته إلا منسوباً إلى شيء آخر مع كون ذلك الشيء الآخر، بحيث لا يعقل إلا منسوبا إلى هذا الذى نسب إليه.

فالمتضايفان هما اللذان لا يعقلان إلا معاً ، أى لا يعقل أحداهما بدون الآخر فان تحقيق أحد المتضايفين ـ من منسوب ـ إلا وقد تحققت النسبة، ولا تكون النسبة إلا وقد كان الطرفان، فهما متكافئان لا يكون أحدهما فى ظرف من الظروف إلا والأخر معه فيه، ولا ينفرد أحدهما عن الآخر، وذلك كالعلة والمعلول ، والأب والإبن، والسابق والمسبوق، وغير ذلك" [3].

ويشير الأستاذ الإمام إلى أن للتضايف قسمين هما:

أ ـ **متضايف مشهورى:** وسمى مشهورياً لأنه قد اشتهر باسم المضايف، وهو ليس بمضايف على الحقيقة، لأنه يصح فيه الإنفراد، كذات الأب، وذات الابن وذات العلة وذات المعلول ... فقد تحضرك ذات الأب، لا من حيث الأبوة، وإنما من حيث هو، ولا نحضرك صورة الإبن وقد يموت الأب ويبقى الإبن.

ب ـ **متضايف حقيقى:** وهو التضايف الذى تتكافأ فيه الإضافات، ولا يتصور فيه الإنفراد، كأبوات وبنوات، فلا يجوز أن يكون عدد أحدهما أزيد من عدد

---

(١) محمد الحسينى الظاهرى: التحقيق التام فى علم الكلام، ص ٤١.

(٢) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، قسم أول، ص ١١٥.

(٣) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، قسم أول، ص ١٠٤

الأخرى، فإنه ما من أبوة إلا وبإزائها بنوة، فلا يتصور فيه الإنفراد، وإلا لـزم أن يكون لا مضـايفاً.

وينتقل الأسـتاذ الإمـام إلـى تفصيـل الدليـل علـى النحـو التـالى: إذ تقـرر هـذا فتقول: لو فرضنا أن سلسلة كلٌ احادها قد تقدمه آخر، وسبق عليه، فـلا محالـة يقـع التضـايف بين تلك الآحاد بالسابقية والمسبوقة .. ولو ذهبت إلى غير النهاية للزم أن يزيد عدد السابقيات على عدد المسبوقيات، فيكون قد زاد أحد المتضايفين على عـدد الأخر، لأن المسبوق الأخير من الآحـاد غير المتناهيـة يكـون مسـبوقاً فقـط، وليـس بسـابق فيكون عدد المسبوقيات أكثر من عدد السابقيات، فيزيد عـدد أحـد المضـايفين على عدد الآخر، وقد تبين أن ذلك محال، ولذلك لابد أن تنتهـى السلسـلة إلـى سـابق ليس بمسبوق، وحتى توازى بسابقيه مسبوقية المعلول الأخير الذى هو مسبوق ليـس بسـابق فيتكافأ العددان [١]

هذه صورة دليل التضايف، وقد اعتمد عليـه الفلاسـفة ــ كمـا ذكرنـا ــ فـى إبطال التسلسل فى العلل والمعلولات إلـى غير نهايـة، كأسـاس لإثبـات وجـود اللـه تعالى، فنجد الكندى يعتمد على ذلك فيقرر أن جرم العالم وحركتـه وزمانـه متناهيـة بالفعل، حيث يمتنع وجود، " جرم لم يزل، فالجرم إذن محدث إضطراراً، والمحـدث محدث المحدث، إذا المحدث والمحدث من المضاف، فـالكل محـدث اضطـراراً عـن ليس" [٢]، وكذلك يعتمد عليه الفـارابى قـائلاً:" ولا يجـوز أن تكـون علـل ممكنـة مـا لانهاية لها ، لأن لكل واحـدة منهـا خاصيـة الوسـط، فتكـون معلولـة باعتبـار وعلـة باعتبار، وكل ما له خاصية الوسط، فله بالضرورة طرف، والطرف نهاية ، فيكـون استناد الممكنات إلى وجود واجب الوجودبريئاً عن العلل المادية والصورية والغائيـة والفاعلية" [٣]، وقد فصل هذا الدليل فـى رسـالته " إثبـات المفارقـات" حيث يقـول" : الممكنات واجب فيها، أن تنتهى إلى موجد لا سبب لـه، ، وإلا كـان يـلزم إذا وضـع طرفان وواسطة ، وكان مواضع الطرف الأخير معلـولاً ، والأول علـة ، أن يكـون

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، قسم أول، ص ١٠٥

(٢) انظر تفصيلا: الكندى رسالة فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له. ص ١٤٩- ١٥٣ ورسـالته فـى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، ص ١٦٠ ـ ١٦١ ورسالته إلى أحمد بن محمد الخراسانى: فى ايضـاح تناهى جرم العالم ص ١٤٥، ورسالته فى الفلسفة الأولى، ص ٤٧- ٤٩ وهذه الرسائل، ضمـن رسـائل الكندى الفلسفية تحقيق وتقديم الدكتور أبو ريده.

(٣) الفارابى: رسالة زينون الكبير، ص ٤

الأول أيضاً حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصبح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء أكانت عدة الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون فى الموجودات موجود لا سبب له، وذلك بعد أن توضح العلل والمعلولات موجودة معاً، إذ المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة، وإذا حصل وجوده إن استغنى عن وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته، بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلة والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته [1]، وينتهى الفارابى فى رسالة تجريد الدعاوى القبلية" إلى نفس النتيجة قائلاً: " الأمور الممكنة لا يجوز بأن تترقى فى العلية والمعلولية إلى مالانهاية له، ولا أن يكون دور، بل تنتهى إلى أمر واجب الواجب بذاته [2].

وقول الفلاسفة المسلمين فى إبطال التسلسل قول يمكن الاستدلال عليه: بأن ذات السلسلة غير المتناهية ممكنة، لأن لها أجزاء، فتكون مركبة، فتحتاج إلى سبب موجد، ذلك السبب : إما نفسها، أو جزؤها، أو خارج عنها. أما الأول: فظاهر البطلان، لأن الشيء لا يوجد نفسه، ولا يكون علة لنفسه ولعلله،فتعين أن يكون خارجاً عنها، مبدأ لها واجباً، لأن لو كان ممكناً، لكان من سلسلة الممكنات، فتعين كونه واجباً بالذات، لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن. [3].

والأستاذ الإمام يرد على دليل " التضايف" مبيناً تناقضه قائلاً: " إنا قد بينا التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه، وهذا التكافؤ حاصل فى السلسلة غير المتناهية على عكس ما انتهى إليه الفلاسفة، ذلك لأننا إذا فرضنا أول السلسلة، وهو المسبوق الأخير، مضايفاً للسابق عليه، فقد تحقق بينهما سابقية ومسبوقة، ومن ثم فهما متكافئان، ثم إن السابق عليه، مع ما قبله متضايفان، وبينهما سابقية ومسبوقة ـ فهما متكافئان أيضاً، وهكذا إلى غير نهاية يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقات، فلا يزيد عد المتضايفين بل هما اثنان اثنان دوماً، حيثما انتهت إلى أن لا تنتهى، لأن المتضايفين لا تتحقق إضافتهما إلا بمضايفتين". [4]

---

(١) الفارابى: رسالة فى إثبات المفارقات، حيدر أباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ص ٣-٤.

(٢) الفارابى: تجريد الدعاوى القبلية، حيدر أباد الدكن، ١٣٤٩هـ، ص ٧.

(٣) محمد الحسينى الظاهرى: التحقيق التام فى علم الكلام، ص ٤٠-٤١.

(٤) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، القسم الأول، ص ١٠٦.

وينتهى الأستاذ الإمام إلى القول بأن التسلسل مطلقاً ـ محال، لكن دليل الفلاسفة دليل منقوض، وجميع ما قدموه مبنى على أوهام كاذبة، يردها البرهان الصحيح والصريح، ويقرر أنه لم يقم دليل خطابى فضلاً عن يقينى على وجوب التناهى.

وإذا كان الأستاذ الإمام قد نقد أدلة المتكلمين فى إبطال تتابع الحوادث فى الماضى إلى ما لانهاية، وكذلك أدلة الفلاسفة فى إبطال التسلل فى العلل إلى ما لا نهاية، والذى كان عند كليهما مقدمة أساسية لإثبات وجود الله تعالى، فإن هذا لا يعنى أنه يقول بالتسلسل فى الحوادث أو العلل إلى ما لا نهاية، وإنما يعنى أنه يرفض أدلتهم فى ذلك فقط، لذلك يقول: وإذا ثبت تناهى الحوادث فلشىء آخر لا يتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازاً. [1]

ولذلك يقدم دليله التالى على إثبات وجود الله، غير متوقف على برهانى التطبيق والتضايف، وهو برهان يشهد له بالعبقرية والإبداع، وهو دليل يقوم على تأمل ممكن الوجود وواجب الوجود يقول فيه: لو ترتبت سلسلة ممكنات إلى غير نهاية، فلست أسأل عن سبب حادث حادث إلى غير نهاية، حتى يقال إن الذى قبله، ولكن أسأل عن منبع هذا الوجود غير المتناهى، فهل هو ذوات الممكنات، كيف وليس لها من ذواتها إلا العدم، أو من خارجها، وهو الواجب المطلق، والأمر ظاهر فإن الممكنات على عدم تناهيها ـ لم تخرج ـ عن حد الإمكان الذى هو محيط دائرة العدم: فى يعقل لجملتها سوى العدم، ما لم يستند إلى واجب لا يدانيه العدم، حتى تكون بالاستناد اليه موجودة [2]

وهذا الدليل الذى قدمه الأستاذ الإمام يشهد بأنه لـه بأنه فيلسوف ميتافيزيقى مثالى النزعة، يفضل طريق التأمل لمفهوم الوجود ومنبعه، محللاً مفهوم الواجب والممكن، تحليلاً عقلياً ، وهذا الدليل لا يخفى اتصاله الوثيق بدليل الممكن والواجب، بل يعد صياغة أخرى له.

وهكذا استندت أدلة الأستاذ الإمام على وجود الله تعالى، على القول بحدوث العالم وخلقه، وأن هذا الوجود جاء فى مراتب، ومراتب الوجود، قبل هذا العالم هى التى تسمى بـ " الملائكة" و" السرادقات" ويسميها البعض" عقلاً " والبعض " نفساً مستدلاً بحديث الرسول ﷺ : " أول ما خلق الله خلق العقل" ، ثم النفوس الفلكية، ثم

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، القسم الأول ، ص ١٠٦.

(٢) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، ص ٢٥٢القسم الأول .

النفوس الجزئية، وهذا العالم المسمى بـ " عالم المجردات"، ثم يشير إلى أن ما خلق على الأرض قد خلق فى ترتيب وتنسيق قائلاً : " ولعلك على ما تحققت من لزوم الترتيب فى عالم التركيب، نقول إن أول ما ظهر فى هذه الكرة النباتات على تفاوتها فى الدرجات، من متناقص الخلقة جداً، ثم يتكامل شيئاً فشيئاً، حتى انتهت إلى غايتها، ثم الحيوان كذلك، ثم نتيجة الكل وغايته، منتهى السير هو الإنسان، ثم كذلك تتفاوت مراتب الوجود، من غاية التوحش إلى أدنى منها، ثم وثم لا يزال هكذا، وقد نطق بهذا كتابنا، وأشار إليه بقوله تعالى: ﴿ والله أنبتكم من الأرض نباتاً [١] ﴾ [٢]

والذى يفهم من كلام الأستاذ الإمام أن الكون قد خلق فيه من عوالم متعددة بالتدريج، وليس دفعة واحدة، وهو قول يؤيده القرآن الكريم فى قوله تعالى:﴿ **الحمد لله رب العالمين**﴾ [٣]، وكلمة " رب" من بعض معانيها فيما يقول شارح العقيدة الطحاوى " التربية"، والتربية: هى إبلاغ الشىء كماله بالتدريج [٤]، وهذا ما يفهم من الخلق، فالخلق لم يتم دفعة واحدة، وإنما على مراحل، من الأدنى إلى الأعلى، أو من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، ولعل هذا المعنى يفهم أيضا من قوله تعالى: ﴿ **يزيد فى الخلق ما يشاء إن الله على كل شىء قدير**﴾ [٥] وهو قول يوحى بالتطور فى الخلق، لكن تطور لم يأت عن طريق المصادفة بل عن خالق مدبر محكم. [٦].

والأستاذ الإمام إذا كان قد برهن على حدوث العالم، فإنه قد مزج بين آراء المتكلمين والفلاسفة فى هذا الصدد، ذلك لأنه كان يرى أن الفكر الإسلامى فى شقيه الكلامى والفلسفى، مرتبط أشد الارتباط، وان التفرقة بينهما ليست إلا أمراً ظاهراً، وليست حقيقة وبخاصة فيما يتعلق بمسألة خلق العالم، فكلاهما كان حريصاً على تدعيم الدين ومعطياته، وكلاهما أيضاً مجتهد، معتقد بوجود الله تعالى، وفلاسفة الإسلام يعتقدون بكثير من المسائل التى تدخلهم فى زمرة الروحيين أو المثاليين، فليس بينهم فيلسوف مادى واحد، حتى وإن ظهرت عند بعضهم بعض النظرات الجزئية المادية، فإن ذلك لا يخرجهم عن دائرة المذهب الروحى فى تفسير الوجود،

---

(١) سورة نوح آية ١٧

(٢) رسالة الواردات ضمن تاريخ الأستاذ الإمام لمحمد رشيد رضا، الجزء الثانى فى" المنشآت" ، ص ٢٢

(٣) سورة الفاتحة آية ٢.

(٤) الطحاوى العقيدة الطحاوية، ص ٦٨.

(٥) سورة فاطر آية ١.

(٦) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الإنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م، ص ٥٢.

لأن ذلك الفهم المادى للكون فهم يقوم على إنكار قوة عاقلة أو إلهية مدبرة للعالم، ويرفض أية ثنائية بين المادة والروح، وهذا ما لايقول به أى فيلسوف مسلم، فجميعهم لا ينكرون وجود الله، ولا ينكرون الحياة الأخروية، ويعترفون بالوحى، وإن اختلف فهمهم فى بعض جوانب هذه المسائل عن الفهم الحرفى للنصوص الدينية، ولكن مهما اختلف هذا الفهم فإنه لا يخرجهم عن دائرة التفسير الروحى المثالى للعالم، بل إن تاريخ الفكر الإسلامى يشهد بأن جهود الفلاسفة المسلمين ــ لم تقل ــ عن جهود المتكلمين فى التمكين للمذهب الروحى من الوقوف فى مواجهة المذاهب المادية فى تفسير الوجود. [1].

وعلى هذا لم يرفض الأستاذ الإمام ــ كلية ــ ما انتهى إليه الفلاسفة المسلمين من آراء تتعلق بالعالم، فنراه مثلاً يميل مع الفلاسفة فى القول بالإمكان بدلاً من الحدوث، ونراه أيضاً يدافع عن قولهم بقدم العالم زمانياً بأنه قول لا يؤدى إلى القدم الذاتى.

وفيما يلى نشير ــ بإيجاز ــ إلى موقف الأستاذ الإمام من هاتين المسألتين:

أ ــ موافقة الأستاذ الإمام للفلاسفة فى القول بالإمكان بدلاً من الحوادث:

يذهب الفلاسفة المسلمون إلى أن حاجة العالم إلى الله هى الإمكان لا الحدوث، ذلك لأن العالم، طالما كان ممكن الوجود بذاته، أى يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد فلابد ليصير موجوداً من فاعل أو علة ، وربما أن العلل لا تسلسل إلى ما لا نهاية، فنصل بذلك إلى علة لها، وهى واجب الوجود بالذات وهذا يعنى أن الحاجة إلى العلة هى الإمكان.

يقول الفارابى فى بيان ذلك:" وعلمه ليس بعلم زمانى، وهو علة لوجود جميع الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أن يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة" وهذا يعنى أن حالة الإمكان التى للعالم بذاته هى حالة ذهنية متصورة، فالعالم لم يكن لحظة واحدة معدوماً أو سبقه العدم، لأنه معلول لعلة تامة عنها، ويشرح الشهر ستانى قول الفلاسفة المسلمين، فى أن حاجة العالم إلى الله الإمكان لا الحدوث قائلاً : اتفق الفلاسفة على " أن للعالم صانعاً مبدعاً، وهو واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود بذاته، واجب

---

(١) الدكتور حسام الألوسى: حوار بين المتكلمين والفلاسفة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٣.

بالواجب بذاته، غير محدث حدوثاً يسبقه عدم، بل معنىً حدوثه وجوبه به، وصدوره عنه، واحتياجه إليه، فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال"[1].

أما المتكلمون فيعتبرون حاجة العالم إلى الله هى الإحداث، أى إيجاد العالم بعد أن كان معدوما، فقبل وجود العالم عدم محض، ولا شيء سوى الله، ومهمة الله تعالى إلغاء هذا العدم وإيجاد العالم، فهم يجيزون عقلا، أن يكون الله تعالى بلا عالم، بل إنه بالفعل فى الأزل بلا عالم.

ويبدو أن دفع الفلاسفة المسلمين للقول بالإمكان بدلاً من الحدوث، هو توكيد الربط ـ المحكم ـ بين وجود الله ووجود العالم، فالعالم لا يستغنى عن وجود الله، وهذا مالا يفى الحدوث بتوكيده، ذلك أن الله تتعالى إذا كان قد أحدث الموجودات، بعد أن كانت عدما، فإن الحاجة إلى الله تعالى قد تنتهى منذ اللحظة الأولى التى يتم فيها وجود الموجودات، كما يحدث للبناء والدار التى يبينها، فقد يبقى البناء بعد موت البانى أو بدونه. ومن هنا يؤكد فلاسفة المسلمين على أنه لا وجود للممكن بدون علته، فإن وجود العالم بعد زوال علته، أو بدون علته يصبح أمراً مستحيلاً .

وعلى هذا يمكن القول بأن فلاسفة المسلمين إذا كانوا قد تمسكوا بالقول بالإمكان ورفض القول بالحدوث، فإن ذلك لم يكن إضماراً منهم للقول بالقدم بالذات، بل توكيداً منهم فى أن فاعلية الله تعالى لا تقتصر فقط على إيجاد العالم، بل تمتد إلى حفظ الوجود وإدامته. [2] .

ولهذا يميل الأستاذ الإمام إلى قول الفلاسفة المسلمين بالإمكان فيقول: " معنى السبب ـ على ما ذكرنا ـ منشأ الإيجاد، ومعطى الوجود، وهو الذى يعبر عنه بالموجد، وبالعلة الموجدة، وبالعلة الفاعلة، وبالفاعل الحقيقى، ونحو ذلك من العبارات التى تختلف مبانيها،ولا تتباين معانيها، وقد يطلق السبب أحياناً على الشرط أو المعد الذى يهيء الممكن لقبول الإيجاد من موجده ، وهو بهذا المعنى قد يحتاج إليه فى الابتداء، ويستغنى عنه فى البقاء، وقد تكون الحاجة إلى وجوده ثم عدمه، ومن هذا القبيل وجود البناء، فإنه شرط فى وجود البيت، وقد يموت البناء ويبقى بناؤه. وليس البناء واهب لوجود للبيت، وإنما حركات يديه، وحركات ذهنه وأطوار إرادته شرط لوجود البيت على هيئته الخاصة به.

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، نشرة الفرد جيوم، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦

(٢) الدكتور حسام الألوسى: حوار بين المتكلمين والفلاسفة، ص ٣٢،ص٤١،ص ٤٥.

وبالجملة، فيوجد فرق بين توقف الممكن على شيء، وبين استفادته الوجود من شيء، فالتوقف قد يكون على وجود ثم عدم، كما في توقف الخطوة الثانية على الأولى، فإن الأولى ليست واهبة الوجود للثانية، ولا وجب وجودها معها، مع أن الثانية لا توجد إلا إذا انعدمت الأولى، وأما استفادة الوجود فتقتضي سبق مالك للوجود يعطيه لمستفيد منه، وأن يكون وجود المستفيد مستمداً من وجود الواهب لا يقوم إلا به، فلا يستقل بنفسه في حال من الأحوال." [1].

على أن المتكلمين من المعتزلة قد تنبهوا إلى أن الله تعالى إذا كان قد خلق العالم من عدم، فإن صلته بالعالم لم تنقطع بهذا الخلق الأول، وإنما تستمر عنايته تعالى بالعالم، لحفظ وجوده، وإدامته، فالله تعالى هو الذى يمد العالم بالبقاء المستمر، فالنظام مثلاً ـ يذهب إلى أن الله تعالى ليس خالقاً للعالم فحسب ، بل هو حافظ وجوده، بحفظه تعالى لسننه وقوانينه التى تسيره وتحفظه [2]، وهذا قول لاقى قبولا من جمهور المعتزلة، فضلاً عن بعض مفكرى الإسلام كابن حزم، الذى دافع عن هذا القول بالأدلة العقلية والنقلية معاً [3]، كما أشار الكندى إلى ذلك بقوله: " الله هو المبدع الممسك، بكل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه الا باد واندثر" [4]، كما أشار إلى ذلك أيضاً ابن عطاء الله السكندرى من صوفية الإسلام بقوله: " نعمتان ما خرج موجود عنهما، ولابد لكل مكون منهما، نعمة الإيجاد، ونعمة الإمداد" [5] ، وما الإمداد إلا حفظ الوجود وإدامة بقائه، وغالب الظن أن ما انتهى إليه النظام ـ والمعتزلة بوجه عام ـ هو الذى مهد السبيل لفلاسفة الإسلام فى القول بالإمكان، والذى يعنى تعلق العالم بموجده تعلقاً تاماً، لا يقف عند خلقه من العدم فقط، كما يدل على ذلك، مفهوم "الحدوث" وهذا مما يدل على ما سبق أن أشرت إليه من تكامل الفكر الكلامى والفلسفى.

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) الدكتور أبو ريدة: ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م، ص ١٦٤.

(٣) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ ـ ١٧٥م، جـ٥ ، ص ٥٤-٥٥.

(٤) الكندى: رسالة الكندى الفلسفية، بتحقيق الدكتور أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠، جـ١ ، ص ١٦٢.

(٥) ابن عطاء الله السكندرى: الحكم، مع شرح الرندى القاهرة، ١٢٨٧هـ نقلاً عن الدكتور التفتازانى: الإنسان والكون فى الإسلام، ص ٥٦.

ب ـ دفاع الأستاذ الإمام عن قول الفلاسفة المسلمين بالقدم الزمانى، بنفى ربطه بالقدم الذاتى:

لقد قرر الفلاسفة المسلمون قدم العالم زمانياً، بمعنى أن العالم لم يكن غير موجود، ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل، فالعالم قديم بالزمان، أى أن وجوده مصاحب لوجو الله تعالى، لا ينفك عنه لحظة، لكن العالم حادث بالذات، لأن الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده من سواه، ولا بقاء له إذا عدمت العلة التى هو متعلق بها، بحسب ما ذكرنا فى القول بالإمكان، وفى هذا مخالفة لقول المتكلمين بأن العالم محدث بالزمان، أى له بداية زمانية.

يقول الفارابى فى بيان ذلك: إن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان، لم يخلق لله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان، خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات [1] ويقول أيضاً: فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، إنما تتأخر عنه سائر أنواع التأخر [2] ويقول ابن سينا مفرقاً بين نوعين من الحدوث، الأول: الحدوث الزمانى: وهو ما يعبر عنه المتكلمون بأن الله تعالى أوجد الأشياء فى زمان، والثانى: حدث فى غير زمان، وهو ما يقول به الفلاسفة وهو إيجاد الله تعالى للوجود، من غير أن تكون هناك حالة متوسطة، أو وقت متوسط، بين وجود الله من جهة، ووجود العالم بالفعل، كان فيها العالم معدوماً، لأن العلة والمعلول معاً، ولكن يمكن التمييز بينهما، ذلك لأن واجب الوجود بغيره هو الذى طبعته بذاته الإمكان، أى عدم الوجود إلا بموجد، وإن كان لم يمض ولا يوجد زمن كان فيه ممكناً بذاته، لأنه مرتبط دائماً بعلة توجب وجوده فيقول ابن سينا" الإحداث : يقال على وجهين، إحدهما: زمانى، والآخر غير زمانى، ومعنى الإحداث الزمانى: ايجاد شيء بعد مالم يكن له وجود فى زمان

---

(١) الفارابى: الدعاوى القبلية، ص ٧.

(٢) الفارابى: السياسات المدنية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٦ هـ ص ١٧ وأنواع التقدم والتأخر عند الفلاسفة المسلمين قد أوضحها الشهر ستانى وهى التقدم بالزمان، والتقدم بالمكان، والتقدم بالمرتبة، والتقدم بالفضيلة، والتقدم بالذات والتأخر بها، والتقدم بالطبع (انظر الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ٧-٨ وقارن أيضاً بالرازى: كتاب الأربعين، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ، ص ٧ وانظر أيضاً الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى على العقائد العضدية، القسم الأول، ص ٣٣).

سابق، ومعنى الإحداث غير الزمانى هو إفادة الشيء وجوداً، وليس له فى ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان، بل فى كل زمان" (١)

ولقد ربط المتكلمون قول الفلاسفة المسلمين بالقدم الزمانى بالقول بالقدم الذاتى للعالم، وانتهوا الى أن الفلاسفة المسلمين يقولون بقدم العالم، ومن ثم هاجم المتكلمون الفلاسفة، ويكفى فى هذا الصدد الإشارة الى هجوم الغزالى على الفلاسفة، وتكفيرهم للقول بقدم العالم (٢) على أن ابن سينا قد قام بالرد على المتكلمين فى هذا الصدد (٣).

والأستاذ الإمام يرفض ــ بدوره ــ الربط بين قول الفلاسفة المسلمين بالقدم الزمانى، والقدم بالذات، ويعتبر هذا الربط ربطاً غير صحيح، وينعى على المتكلمين ــ القدماء هذا الربط، يقول الأستاذ الإمام أن سبق الله على العالم سبق ذاتى لا زمانى ويوضح الأمر على هذا النحو: الأزلية: عبارة عن عدم الأولية، وهى قسمان:

أزلية ذاتية: وهى كون الشيء أولاً بذاته، أى ليس مسبوقاً بالعدم، لا ذاتا ولا زماناً.

أزلية زمانية: وهى كون الشيء ليس داخلاً تحت حكم الزمان، أى ليس للزمان تسلط على وجوده بالسبق.

أما القسم الأول: فمختص بالواجب لذاته قطعا، إذ لا أول بالذات إلا هو وهو الحق القديم لذاته.

وأما القسم الثانى: فيحتاج الى تخصيصه بالواجب الى دليل فنقول:

الواجب تعالى: لا يصح أن يوصف بالكون فى الزمان، كما لا يصح أن يوصف بالكون فى المكان، إذ كلاهما ــ أى الأين والمتى ــ من العوارض المختصة بالماديات، فضلاً عن الممكنات، فهو سبحانه وتعالى يتعالى عن الزمان، وليس يصح دخوله تحت الزمان بوجه.

أما غير الواجب: فليس يجب له ذلك، أى التعالى عن الزمان.

---

(١) ابن سينا: رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٠٨ ــ ١٣٢٦هـ، ص ١٠٢.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٨٧٢م، ص ٨٩ وما بعدها الى ص ١٨٩.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٣٥٦، ٣٦٨، ص ٣٧٨، ص ٣٨٨، ص ٤١٨، ص ٤٢٢ص ٥٤٣، ٥٤٤.

والأزلية: أى عدم الأولية: وصف لله تعالى لتعاليه عن الزمان، وهو وصف خاص به بالضرورة، لا يشاركه فيه غيره، وإذاً لم يكن غيره فى الأزل، فإنما يوجد من الممكنات على حسب ما تعلقت به إرادته تعالى من التخصيص: بالأوصاف والأزمان، إن كان غير زمان ــ وبالحد المخصوص إن كان زماناً، إذ الزمان أيضاً من جملة الممكنات التى توجد على حسب تعلق الإرادة، لكن ليس من تعلقاتها تخصيصه بوقت، ولكن بحد مخصوص ، فإذن ليس بين الله والزمان زمان، بل ولا بينه وبين شيء من الحوادث لتعاليه عن الزمان، فلا يدخل تحت [قبل] و [بعد] الزمانين.

وأيضاً أنتم تقولون بأزلية الزمان، وكيف يكون أزلياً، والأزلية سلب للزمان؟ فكيف يوصف بها الزمان.

إذا لم يكن سبق الله على الحوادث زمانياً، حيث لا يعقل الزمان بين الواجب وأول الحوادث، لأنه لا زمان بالاتفاق ، فلم يبق إلا أن يكون ذاتياً، وذلك يكاد يكون بدهياً عند من له عقل" [١].

وهكذا يتضح لنا أن الأستاذ الإمام قد مد نزعته العقلية لتتقبل بعض آراء الفلاسفة المسلمين، التى لايرى حرجاً من الوجهة الدينية فى الأخذ بها انطلاقاً من نظرته الكلية الى التراث الكلامى والفلسفى، فهو تراث له منازعه الدينية.

ومن هنا يقول الاستاذ الإمام: " أعلم أنى وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه، على حسب ما أدى اليه فكرى، ووقفنى عليه نظرى، فلا أقول: بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا به ضرورياً من الدين القويم.

وإنما أقول: إنهم أخطئوا فى نظرهم، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد، ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ولم يجب عصمته فهو معرض للخطأ.

ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته فى سيره ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل الى الحق، ويدرك مستقر اليقين، وكل من اعتقد بالألوهية التامة، ونزه الحق عن جميع النقائص، واعتقد بنبينا محمد ﷺ وبما جاء به، ولم يكذب شيئاً مما نقل عنه، مع علمه بأنه قد نقل عنه، فهو مؤمن ناج، عدل،

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، القسم الأول، ص ٦٣ ــ ٦٦.

رضى عنه الله تعالى" لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده، فإياك أن تنهج منهج التعصب فتهلك[1].

الجانب الثانى: صفات الله:

يقرر الأستاذ الإمام ـ بادئ ذى بدء ـ أن التفكر فى ذات الخالق، طلبا لإكتناه الذات، أى الإحاطة بها، ومعرفة جوهرها وحقيقتها وغايتها، أمر ممتنع على العقل البشرى، ومن ثم فهو عبث ومهلكة: عبث لأنه سعى إلى ما لا يدرك، ومهلكة: لأنه يؤدى إلى الخبط فى الاعتقاد، فهو تحديد لما لا يجوز تحديده، وحصر لما لا يصح حصره.

وهو يعتمد هنا على دليلين: الأول: نقلى، والثانى: عقلى، أما الدليل النقلى: فهو قول الرسولﷺ:" تفكروا فى خلق الله، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا" ويعلق الأستاذ الإمام على هذا الحديث بقوله: إن لم يصح فكتاب الله بجملته وتفصيله يؤيد معناه[2]، وأما الدليل العقلى: أننا إذا نقدنا ملكات العقل، فإننا نجد غاية ما ينتهى إليه، إنما هو معرفة ظواهر وعوارض بعض الكائنات التى تقع تحت الإدراك الإنسانى، أما الوصول إلى جوهر الكائنات، فهذا أمر لا تبلغه قوته، ومن ثم فإن الله تعالى لم يجعل للإنسان حاجة تدعوه إلى اكتناه شىء من الكائنات، وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص، ولذة عقله، إن كان سليما إنما هى تحقيق نسبة تلك الخواص إلى ما اختصت به، وإدراك القواعد التى قامت عليها تلك النسب[3]. وأغلب الظن أن ما يقرره الأستاذ الإمام ـ هنا ـ خاص بقضايا الميتافيزيقا ـ كالبحث فى النفس، أو البحث فى الوجود الأزلى والأبدى... ـ وليس خاصا بقضايا العلم، والذى ما يزال مفتوحا لا كتناه قضاياه.

وإذا كان أمر العقل الإنسانى على هذا النحو، فيكفينا الإيمان بان الله تعالى له صفات؛ تضمنتها أسماؤه التى تحدث عنها القرآن الكريم:﴿ ولله الأسماء الحسنى فأدعوه بها﴾[4] وجاءت السنة الصحيحة ببيان عددها، فقد روى البخارى ومسلم فى

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح العقائد العضدية، القسم الأول، ص٦٠.

(٢) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص٤٤.

(٣) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص٤٥ ـ ٤٦.

(٤) الأعراف آية ١٨٠.

صحيحيهما قول الرسولﷺ:" إن لله تسعة وتسعين اسما من حفظها دخل الجنة"، وقد ذكر الترمذى فى روايته هذه الأسماء[1]، وقد اشتق المتكلمون صفاته من أسمائه، يقول ابن كلاب:" أسماء الله هى صفاته[2]، وكذلك الأشعري[3] وابن المرتضى من المعتزلة[4] ولقد جاء فى القرآن الكريم آيات كثيرة، تدعو إلى الإيمان بأن الله تعالى واحد لا شريك له فى الذات والفعل ومنها ما تصفه تعالى بصفات مثل الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر.... ويقرر الأستاذ الإمام أن الإيمان يوجب علينا أن نعلم أنه تعالى لا يشبه الكائنات، أزلى، أبدى، حى، عالم، مريد، قادر، متفرد فى وجوب وجوده، وفى كمال صفاته، وفى صنع خلقه، وأنه متكلم، سميع، بصير، ومايتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه، أما كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معانى الكتب السماوية، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات، ونحو ذلك من الشئون التى اختلف فيها النظار، وتفرقت فيها المذاهب، مما لا يجوز الخوض فيه، إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه[5] والإيمان بالصفات وعلاقتها بالذات على هذا النحو، هو إيمان السلف الصالح والذى يوضحه لنا المقريزى قائلا: " لم يرد ـ قط ـ عن طريق صحيح، ولا سقيم، عن أحد من الصحابة، رضى الله عنهم، على اختلاف طبقاتهم، وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة، فى القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد صلى عليه وسلم، بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام فى الصفات نعم..... ولا فرق أحد منهم بين صفة ذات وصفة فعل،

---

(١) سيد سابق: العقائد الاسلامية، مطبعة دار الكتاب، ١٩٦٦، ص٢٤.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩، حـ٢، ص٢٥٣، والبغدادى: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، صحيح، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٣٣٨.

(٣) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وآخرون، مطبعة السعادة القاهرة، ١٩٥٠، ص٦٠.

(٤) البياضى: اشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق، وتقديم محمد زاهد الكوثرى، مطبعة الحلبى، مصر، ١٩٤٩م، ص١١٤.

(٥) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص٤٧-٤٨.

وإنما أثبتوا صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، وساقوا الكلام(في هذه الصفات) سوقا واحدا.... وهكذا أثبتوا، رضي الله عنهم، ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من: الوجه واليد، ونحو ذلك، مع نفي مماثله المخلوق، فأثبتوا رضي الله عنهم(الصفات) بلا تشبيه، ونزهوا(الله) من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى، وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية، ولا مسائل الفلسفة، فمضى الصحابة رضي الله عنهم على هذا النحو"[1].

وقبل أن يعرض الأستاذ الإمام للصفات الإلهية تفصيلاً، يقوم ببيان أحكام الواجب من: القدم، والبقاء، ونفي التركيب، ويؤكد الأستاذ الأمام على صفة الوحدانية اتي هي أهم الصفات قاطبة، حيث تقوم عليها صفات الذات وصفات الفعل؛ وبموجب هذه الصفة يمتنع أن يكون هناك واجبان للوجود، لأنه لو كان هناك واجبان، لكان كل منهما ممتازاً عن الآخر، وإلا كان عينه، وامتيازه يكون بقيد ليس في الآخر يقول الأستاذ الإمام: لو كان هناك إلهان فإما لا امتياز بينهما، فيلزم كون الاثنين واحداً، وهذا خلف، وإما بينها امتياز يكون بوجود مغاير لهما، وهذا الوجود المغاير يكون علة التمييز، والسؤال عن علة هذا الوجود المميز قائمة، وهكذا قد ننتقل في التسلسل إلى ما لا نهاية، وإما أن لا يكون بين الإلهين عدم امتياز، فيكون أحدهما عين الآخر، هذا فضلاً عن أن العدم لا تمييز له في ذاته حتى يميز غيره، وهذا خلف، فإذن ليس هناك إلا وجود واحد، لا قيد فيه بوجه من الوجوه[2].

وينتهي الأستاذ الإمام إلى تقرير الوحدانية، والذي يستند فيه أيضاً إلى قوله تعالى" لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"، والذي يستفاد منه أنه لو كان هناك أكثر من إله لاختلف نظام العالم بل وفسد نظامه[3].

---

(١) المقريزي: الخطط المقريزية، مطبعة النيل، مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٢هـ، جـ٤، ص١٨١.

(٢) الأستاذ الإمام: رسالة الواردات، ضمن كتاب تاريخ الإمام، لمحمد رشيد رضا، جـ٢، ص١٣ وانظر أيضاً حاشية على شرح الدواني على العقائد العضدية، القسم الثاني، ص٥١٥.

(٣) الأستاذ الإمام:حاشية على شرح الدواني على العقائد العضدية، القسم الثاني، ص٥١٥.

وهو قديم أزلي، ولا قديم سواه، والقدم يعنى سلب العدم السابق للوجـود، فـلا أولية لوجوده، فوجوده لذاته، لا لعلة تمنحه الوجود كالحادث، والقدم بهذا المعنى فى حق الله تعالى، مختلف تماما عن القدم، إذا أطلق في حق الحادث[1]، فقيل: عرجون قديم، أو بناء قديم، فهو يعني طول مدة الوجـود، لكن هـذا الوجـود مسبوق بـالعدم، والقدم بهذا المعنى محال أن يطلق على الله تعالى لأن وجـوده لا يتقيـد بزمـان، ولا مكان، لأنهما حادثان، ولا يتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث.

وهو ليس بجوهر إلا إذا أريد بالجوهر القائم بذاته، حيث إن الشـرع لا يمنـع إطلاق الجوهر عليه بهذا المعنى[2].

وهو هوية بسيطة من كل وجه، ولا يصح أن يشاركه غيره في حقيقته[3] فلا يوازيه شيء في ذاته ولا فى صفاته، ولا خالق غيره، ولا معبود سواه.

ولأنه هوية بسيطة فهو منفي عنـه الـتركيب، إذ لـو تركـب لتقدم وجـود كـل جزء من أجزائه على وجود جملته التي هي ذاته، وكل جزء من أجزائه غـير ذاتـه بالضرورة، فيكون وجوده جملة محتاجا إلى وجود غيره[4].

وكما لا يكون الواجب مركبا، من حيث هـو هويـة بسيطة، فـلا يكـون قـابلاً للقسمة، ذلك لأن القسمة تصيره إلى وجودات متعددة حاصلـة مـن القسـمة، فيكـون قابلا للتركيب أو العدم، وكلاهما محال[5].

وإذا كان الله تعالى واحدا، وهو القديم، ولا قديم سواه، لا يشاركه غـيره فـى ذاته ولا صفاته، ولا أفعاله، ولا خالق غيره، ولا معبود سواه، هوية بسيطة لا تقبـل تركيبا، ولا قسمة، فهو القائم بذاته، لا يتحد به غيره، ولا ينضم إليـه لأن الإنضمـام أو التفارق، والامتزاج أو الحلول الجوهرى، من خواص الماديات تـنزه اللـه تعـالى عنه، هو مدبر الكل، مفيض الوجود على ما أراد فى عالم الإمكان[6]. لا يطرأ عليه

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص٢٩.

(٢) الأستاذ الإمام:حاشية على شرح الدواني على العقائد العضدية، القسم الثاني، ص٥٣١.

(٣) المصدر نفسه: ص٥٠٢.

(٤) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص٣٠.

(٥) المصدر نفسه: ص٣١.

(٦) الأستاذ الإمام:حاشية على شرح الدواني على العقائد العضدية، القسم الثاني، ص٥٢٩.

العدم، أزلى، الباقى وجوده إلى غير نهاية، لا أولية له ولا نهاية، واحداً فى ذاته وصفاته وأفعاله[1]، لا قسيم له، ولا ضد له، ولا ند له.

والأستاذ الإمام يؤكد على التنزيه المطلق للذات الإلهية، رافضا لكل مقالات المشبهة والمجسمة، التى لا يقبلها عقل سليم، فضلا عن نقل صحيح، وأصحابها ضلوا وأضلوا، فقد وقفوا عند ألفاظ بعض النصوص القرآنية، وبعض نصوص الحديث، التى تشير إلى الاستواء، والوجه، واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك، فأجروها على ظواهرها، أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام[2]. ولا يذهبون فيما وراءها، بحثا عن تفسير أو تأويل، ومن هنا ابتعدوا بآرائهم عن روح الإسلام، وهم وإن كانوا قد استندوا أحيانا إلى نصوص من القرآن والحديث، إلا أنهم لم يفهموها على الوجه الذى ينبغى أن تفهم عليه، وزادوا على الفهم القاصر، أن وضعوا الأخبار وضعافى التشبيه، فضلوا بذلك وأضلوا، وظهروا على مسرح الحياة العقلية الإسلامية، وكأنهم من ذوى العقول البدائية التى لا تستطيع الترقى من المحسوس إلى المعقول، والتى لا تقوى على إدراك معنى التنزيه الذى إشار إليه القرآن فى قوله تعالى:﴿ **ليس كمثله شيء**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**سبحان ربك رب العزة عما يصفون**﴾[4] وهذا هو مذهب السلف.

على أن الأستاذ الإمام يقسم لنا الصفات تقسيما غير مألوف عند مؤرخى العقائد، فيقول إن الصفات قسمان:

الأول: صفات يجب الاعتقاد بثبوتها بالبرهان: وقد أيدتها الشريعة الإسلامية، وما تقدمها من الشرائع المقدسة، وهى قريبة مما يسميه الأشعرى الصفات العقلية، والتى يعرفها بأنها: هى التى اقتضى العقل إثباتها وورد السمع مؤكدا لها.

---

(١) المصدر نفسه: ص٥١٥، وأيضا: رسالة التوحيد ص٣٩.

(٢) الدكتور التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ص١١٠-١١١.

(٣) الشورى آية ١١.

(٤) الصافات آية ١٨٠.

والثانى: صفات يجب الإيمان بها شرعا، حيث ذكرت على لسان الشرع ولا يحيل العقل وصف الله بها، وهى ما يسمى عند المتكلمين بالصفات السمعيه.

ونبدأ فى بيان القسم الأول من الصفات وهى الصفات التى يجب الاعتقاد بثبوتها بالبرهان على النحو التالى.

١ ـ صفة الحياة:

وهى من الصفات التى تعتبر كمالاً للوجود، فواجب الوجود حىّ، وإن باينت حياته حياة الكائنات، وهى مبدأ العلم والإرادة ولو لم يثبت له هذه الصفة، لكان من الممكنات ما هو أكمل منه وجوداً، فالحياة له، كما أنه مصدرها، لأنه واهب الوجود[١]

٢ ـ صفة العلم

يعتبرها الأستاذ الإمام من الصفات الدالة على كمال الوجود، ويستدلّ على ثبوت هذه الصفة لله تعالى بأدلة نقلية وعقلية.

ومن أهم أدلته النقلية قوله تعالى: ﴿**هو الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة**﴾ [٢] فيذهب الى أن هذه الآية تدل على عموم علمه تعالى الذى يشمل الموجودات العينية والذهنية، فهو يشمل الممكنات وغير الممكنات، كما أنها تشير فيما يقول الى أن الله تعالى الذى لا إله إلا هو، صادر عنه كل شىء بالاختيار، أى بإرادته تعالى، فهو عالم بكل شىء ضرورة، فكل إرادة تستلزم بالضرورة العلم بالمراد. [٣] كما يدل على أن العلم صفة واجبة له تعالى قوله تعالى ﴿ **وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه**﴾ [٤] وكذلك قوله تعالى: ﴿ **عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين**﴾ [٥] ... الىّ غير ذلك من الآيات التى تحدثت عن كونه تعالى عالماً وكذلك الآيات التى تحدثت عن علمه.

ومن أهم الأدلة العقلية التى تدل على ثبوت صفة العلم لله تعالى، إن العلم صفة ثابتة فى الموجودات الممكنة، فلو لم يكن الواجب عالما لكان فى الموجودات

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٣٢-٣٣

(٢) سورة الحشر آية ٢٢.

(٣) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى على العقائد العضدية القسم الثانى، ص ٣٤٠.

(٤) سورة الحشر ، آية ٢٢.

(٥) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى على العقائد العضدية، القسم الثانى، ص ٣٤٠.

الممكنة ما هو أكمل من الموجود الواجب، وهو محال، ثم أن الله تعالى هو واهب العلم فى عالم الإمكان، فلا يعقل أن يكون مصدر العلم يفقد صفة العلم [1] كما يعتمد الأستاذ الإمام على تلك الأدلة التقليدية التى اعتمد عليها المتكلمون من معتزلة وأشعرية، وهى كلها تعتمد على قضيتين: أولاهما: أن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها ضرورة وثانيها: أن الأفعال الصادرة عن البارى فى غاية الإحكام والإتقان.[2] يقول الأستاذ الإمام:" إن من الضروريات العقلية التى فطر عليها كل عاقل، الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها إلى علم فاعلها، أى تدل على علم فاعلها بالضرورة، ولما كانت الأفعال الصادرة عن البارى فى غاية الإحكام والإتقان، فإن من يفكر فى بدائع الآيات يعلم أن ذلك موكول إلى من أحاط بأسباب الحركات السماوية، وترتيب أجرامها، والآيات الأرضية، من تركيب الحيوانات والنباتات ولوازمها".

وقد يعترض على ذلك الدليل أن هناك من ينكر أن أفعاله تعالى ليست كلها حسنة، ومحكمة ومتقنة، بل يشوبها بعض الخلل، ويتصور ما هو أكمل منها، حيث إن العالم مملوء بضروب من الشر والمفاسد غير أن الأستاذ الإمام يجيب عن ذلك الاعتراض بأن جميع العوالم قائمة بترتيب عجيب، لو أختل شيء منها لفسد العالم بأسره، وما يتراءى من الشرور، فإنما هى أمور نسبية عدمية فى اعتبار المعتبر فقط، وما يرى من خروج على النظام فى بعض الموجودات، فقد يكون شراً إذا نظر إلى مجرد ذاته، بدون نسبته إلى العالم، لكنه فى حقيقته كمال، إذا نظر إليه فى جملة العالم، بمعنى أننا لو اطلعنا على فائدته فى جملة العالم لرأينا أنه خير [3].

ويبدو أن الأستاذ الإمام قد تأثر فى تفسيره للشر إلى ما سبق للمعتزلة أن انتهت إليه، حيث ذهبوا إلى القول بأن أفعاله تعالى تصدر لمنفعة الإنسان وصلاح أمره، لأن ذلك ما تقتضيه الحكمة الإلهية، وهذه نظرة تخلع على الوجود كله تفسيرا أخلاقيا حيث إن كل ما فى الوجود يسعى إلى صلاح الإنسان وخيره وسعادته،

---

(١) الأشعرى، اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة الدكتور غرابة طبعة القاهرة، ١٣٧٤هـ ص ٢٤، والجوينى: الإرشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد، ص ٦١-٦٢، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م، ص ١٥٦ وما بعدها.

(٢) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى القسم الثانى ص٣٢٤، ص٣٤٢ ورسالة التوحيد، ص٣٥، ص٣٦، ورسالة الواردات ضمن كتاب تاريخ الأستاذ الإمام لمحمد رشيد رضا، حـ٢، ص١٤.

(٣) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الثانى، ص٣٤٣.

فضلا عن أنها تؤكد عناية الله بالإنسان، فإذا كان الله يخلق بعض الشرور والنقم، فإن ذلك يعنى أن الله يمتحن عباده بالنقم والنعم ليزداد المؤمن إيمانا على إيمانه، فينال الثواب والأجر العظيم، وأن يكفر من كان مزعزع الإيمان، فينال العقاب والخلود فى السعير، فهى شرور على سبيل المجاز وليست على سبيل الحقيقة، لأنها فى حقيقتها خير وصلاح للعباد، يختبر بها عباده ليقربهم إلى الطاعة بالصبر على هذه الشدائد، فهى بهذا تكون لطفا لهم، لأنها يلزم عنها خير الإنسان [١]، فالخير والشر، والنعم والنقم كلها تستوى من حيث إنها قوانين الطبيعة التى تتحكم فى مصير البشر، ولا تعبأ بوجودهم، وإنما تستوى من حيث صلاحها للإنسان ذاته [٢].

وقد يعترض أيضاً على أثبات صفة العلم لله تعالى أن الأفعال المحكمة تدل على علم فاعلها، بأن هناك أفعالا صادرة من الحيوانات والحشرات تصدر بإحكام كنسج العنكبوت، وبناء النمل لبيوتها... إلى غير ذلك مما يصدر عن الحيوانات، مع ذلك لا تدل على أن لها علماً. ويجيب الأستاذ الإمام بأن صدور هذه الأفعال من الحيوانات والحشرات إنما يكون بالغريزة التى أودعها الله فيها، لا عن طريق الفكر والنظر والاستبصار كعلومنا بل هى دالة على الحكمة فى أفعاله تعالى [٣].

وينتهى الأستاذ الإمام فى إثبات صفة العلم الإلهى إلى القول: بأنه يجب إدراك أنه عالم، وذلك لما نراه من الإحكام والترتيب، وملاحظة الدقائق، ورعاية المصالح، كما هو مشاهد فى كليات العالم، وكما تعلمه إذا اطلعت على تشريح الحيوان، والنبات، وطبقات الأرض، مما يطول شرحه، وفى ترتيب المسببات على أسبابها، فأعطى كل شيء حقه، وأنزله منزلته، إذا نقص السبب نقص المسبب، وإذا كمل كمل، وإذا زال زال، فلا يليق بك مع شهود هذا الإحكام أن تنكر علمه [٤].

على أن هناك مسألة مهمة اختلف حولها المتكلمون والفلاسفة اختلافا كبيرا، وهى مسألة شمول صفة العلم الإلهى للكليات والجزئيات، يهمنا أن نعرضها، ـ فى

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٥م. ص٨٦.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٣.

(٣) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى على العقائد العضدية، القسم الثانى، ص٣٤٤.

(٤) الأستاذ الإمام: رسالة الواردات، ضمن كتاب تاريخ الأستاذ الإمام لمحمد رشيد رضا، الجزء الثانى، "المنشآت" ص١٤.

إيجاز ـ لنوضح موقف الأستاذ الإمام منها، والذى يغلب عليه ـ كما سترى ـ انحيازه لرأى المتكلمين، وإن لم يرفض رأى الفلاسفة المسلمين فى العلم الكلى لله تعالى.

يذهب المتكلمون إلى القول بأن علمه تعالى يشمل العلم بالجزئيات والكليات معاً، فهم يرون أن الجزئيات معلولة له تعالى كالكليات، صادرة عنه على صفة الإتقان ومقدرة، وعلى هذا فيكون عالما بهما معاً [1]. ويقرر التفتازانى رأى المتكلمين قائلا:" فلا يخرج عن علمه وقدرته شىء، لأن الجهل بالبعض، والعجز عن البعض، نقص وافتقار إلى مخصص، مع أن النصوص قاطعة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو بكل شىء عليم، وهو على كل شىء قدير، لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات" [2] أما الفلاسفة المسلمون فيرون أن علمه تعالى يشمل الكليات دون الجزئيات، ويعرض الأستاذ الإمام رأيهم على النحو التالى فيقول:" قد اشتهر فيما بين الطوائف أن الفلاسفة ينكرون علم الواجب بالجزئيات، وقد قيل فى تمام هذا المشهور: إنه تعالى يعلم هذه الجزئيات على وجه كلى بمعنى أنه كلما تركب هيولى وصورة حصل جسم، وكلما كان الجسم بصورة نوعية: بخصوصية كذا، فهو فلك أو عنصر، وهكذا جميع الجزئيات يعلم أسبابها الكلية، ولا يعلم نفس الجزئيات على حيالها" [3].

وهكذا دار خلاف كبير بين المتكلمين والفلاسفة، فى مسألة شمول العلم الإلهى، فبينما تمسك الفلاسفة بتعلق علم الله تعالى بالكليات دون الجزئيات، حتى لا يحدث تغير فى علمه تعالى، تمسك المتكلمون بأن علمه تعالى يشمل الجزئيات والكليات معاً دون أن يؤدى ذلك إلى تغير فى علمه تعالى، لأن العلم عندهم إضافة، بمعنى أن كونه تعالى عالما بالمعلوم، فعند تغير المعلوم(الجزئى) تتغير تلك الإضافة فقط، ولا يحدث ذلك تغيراً فى الذات، ولا فى الصفات الحقيقية، والتغير فى الإضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها فى الخارج [4]. وهذا أيضا بالإضافة إلى أن علم الله تعالى يختلف عن العلم الإنسانى، فيذهب الأستاذ الإمام فى

(١) الدكتور محمد عاطف العراقى: مذهب فلاسفة المشرق، ص٢٠٢.

(٢) سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النفسية ص٢٥١-٢٥٢.

(٣) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، القسم الثانى، ص٣٤٨.

(٤) الدكتور محمد عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥م، ص٢٠٢.

بيان هذه التفرقة، فيقرر أن علمه تعالى لا يفتقر إلى شيء وراء ذاته، فهو أزلى أبدى غنى عن الآلات، وجولات الفكر، وأفاعيل النظر، فيخالف علوم الممكنات بالضرورة" [1] ويوضح الشهرستانى الإشكال فى هذه المسألة قائلاً:" إن الإشكال فى هذه المسألة على جميع المذاهب من جهة أنهم تصوروا(أي الفلاسفة) تعلق العلم بالمعلوم على وجه يتطرق إليه الزمان الماضى والمستقبل والحال، حتى يقال علم ويعلم، وسيعلم، وهو عالم، فظنوا أن العلم زمانى يتغير بتغير الحوداث، ومن تحقق أن العلم من حيث هو علم لا يستدعى زمانا، بل هو فى نفسه، تبيّن وانكشاف، وذلك إذا كان صفة للحادث، وإحاطة وإدراكاً إذا كان صفة للقديم فهو مع وحدته محيط بكل الأشياء ومع إحاطته واحد، ومن تحقيق كونه واحداً سهل عليه الإشكال"[2]، وهكذا يكون عالماً بجميع الحوداث الجزئية وأزمانها الواقعة فيها، لا من حيث هى حوادث ماضية أو حالية أو مستقبلية، بل يعلمها علما متعاليا على الزمان، فالحوادث منذ الأزل إلى الأبد معلومة له تعالى كل فى وقته، لا فرق فيها بين ما كان وما هو كائن وما سيكون، فجميع الحوداث حاضرة عنده فى أوقاتها، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها [3].

ولم يكن الأستاذ الإمام بعيدا عن ذلك الخلاف الذى قام بين المتكلمين والفلاسفة وأخذ ذروته على يد الإمام الغزالى الذى كفر الفلاسفة فى إنكار علم الله تعالى بالجزئيات غير أن الأستاذ الإمام مع أنه يميل كل الميل إلى الأخذ برأى المتكلمين، إلا أنه عرض وجهة نظر الفلاسفة محللا إياها، ومبينا الأسس التى أقاموا عليها رأيهم، مدافعا عن بعض آرائهم فى هذا الصدد، وهذا ما تقتضيه نزعته العقلية التى تأبى التمذهب الضيق، والتعصب للرأى، وتدعوه إلى مناقشة الرأى المخالف، وتحليله بموضوعية، ولا يمتنع عن قبوله إذا كان لا يتصادم مع العقيدة، وهو لا يكف عن التنبيه عن الابتعاد عن تفكير المخالفين فى الرأى.

يقول الإستاذ الإمام: كثر التشنيع على الفلاسفة لقولهم السابق(وهو عدم شمول العلم الإلهى للجزئيات) حتى أن العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم والتأييد لمذهبهم بكتبهم غير أنه نقدهم فى" شرح الإشارات" وينقل لنا الأستاذ الإمام نصا عن

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص٣٤.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص٢٣٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٣٣.

ابن سينا يقوم بتحليله، فيقول: قال ابن سينا فى الإشارات:" فالواجب الوجود، يجب أن لا يكون علما زمانيا، حتى يدخل فيه: الآن والماضى والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر" [١]. ويعلق الأستاذ الإمام على هذا النص بقوله:(فحمل الطوسى[الوجه المقدس] على[الوجه الكلى المشهور] ثم اعترض عليه بما سبق، وأجاب عنه صاحب المحاكمات:" بأن اعتراضه وارد على ما فهمه من كلام الشيخ، لا على مراد الشيخ، كما حققناه من أن: العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيرا، لو كان ذلك العلم زمانيا، أى مختصا بزمان دون زمان، ليحقق وجود العلم فى زمان، وعدمه فى زمان آخر كما فى علومنا، وأما على الوجه المقدس عن الزمان، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبداً، بأن زيداً داخل فى الدار، فى زمان كذا، وخارج منه فى زمان كذا، بعده أو قبله بالجملة الاسمية، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة، فلا تغير أصلاً، لأن جميع الأزمنة، كجميع الأمكنة، حاضرة عند الله تعالى أزلاً وأبداً، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل، بالنسبة إلى صفاته تعالى، وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة من جنب تغيرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية ممنوع، بل هو بالقياس إلينا") ويعلق الأستاذ الإمام على تفسير صاحب المحاكمات بقوله:" وكلام الشيخ على هذا المحمل من أحسن الكلام فى هذا الباب، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة، وهذا الذى قد اشتهر عنهم(وهو القول بإنكار علم الله تعالى بالجزئيات) أخذ من ظاهر عبارتهم، وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً، فرجموا ظنا بغيرعلم" [٢].

وهكذا يدافع الأستاذ الإمام عن ابن سينا بأن ما اشتهر عنه ــ وعن الفلاسفة الإلهيين ــ من إنكار علم الله تعالى بالجزئيات، أمر أخذ من ظاهر عباراته، وليس مقصوده الحقيقى، فهو يرى ــ فقط ــ أن علم الله تعالى بالجزئيات، ليس علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل، بل إن علمه بالجزئيات يجب أن يكون علماً متعاليا عن الزمان والدهر.

كما يدافع الأستاذ الإمام عن الفارابى فيقول:" إن صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى فى" الفصوص" [إنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] كل ما عرف سببه ــ من حيث أوجبه ــ فقد عرف، وإذا رتبت الأسباب انتهت

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، القسم الثانى، ص٣٤٨ والنص من الاشارات والتنبيهات، حـ٣، ص٧٢٦-٧٢٧.

(٢) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، القسم الثانى، ص٣٥٣-٣٥٤.

أواخرها إلى الجزئيات الشخصية، على سبيل الإيجاب، فكل كلى، وكل جزئى، ظاهر عن ظاهرية الأول، ولكن ليس يظهر له شيء عن ذواتها(أى ليس تتأثر ذاته عن ذواتها بشيء) [1] داخلة فى الزمان أو الآن، بل عن ذاته، والترتيب الذى عنده شخصا فشخصا بغير نهاية. فعالم، علمه(بالأشياء) [2] بذاته، هو الكل التام، لا نهاية له، ولا حد، وهناك للأمر]، [3] انتهت عباراته الشريفة، وقال فى الفص التالى لهذا الفص:[علمه الأول لذاته لا ينقسم ـ علمه الثانى عن ذاته، إذا تكثر، لم تكن الكثرة من ذاته، بل بعد ذاته ـ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ـ] انتهت عبارته، ويريد من علمه[الأول] علمه بذاته، وعلمه[الثانى] علمه بغيره" [4].

ويقول الأستاذ الإمام معلقا على ذلك إن البارى يعلم الجزئيات المادية لا عن طريق انعكاس صورها الخارجية فى آلات له (تعالى الله عن ذلك) وداركة بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات ذاتها وهذا النحو من الإدراك للماديات يسمى فى لساننا بالإدراك الكلى.

وعلى هذا يكون الفلاسفة المسلمون ـ كالفارابى وابن سينا ـ فى نظر الأستاذ الإمام، قد أثبتوا علم الله تعالى بالكليات والجزئيات معاً، لكن على وجه غير الوجه الذى عليه علومنا، ولا ضير فى ذلك [5]، فكان الأستاذ الإمام يريد أن يقول إن الاختلاف بين علمنا وعلم الله تعالى ـ فيما يقول الفلاسفة ـ يكون فى طريقه الإدراك لا فى المدرك، فكل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل، يعلمه الله على وجه التعقل، والتعقل يعنى عند الفلاسفة ـ كابن سينا ـ تجاوز الجزئى إلى الكلى، لأن هذا عمل العقل، لا الإحساس والتخيل [6].

---

(١) راجعت النص على الأصل، وما بين الأقواس زائد انظر النص عند الفارابى: فصوص الحكم، حيدرآباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ص٥.

(٢) الفارابي: فصوص الحكم ص٥.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، القسم الثانى، ص٣٥٤-٣٥٥.

(٥) نفس المصدر السابق: ص٣٥٧.

(٦) الدكتور محمد عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٠٨.

ودفاع الأستاذ الإمام عن الفلاسفة ـ وبخاصة ابن سينا ـ على هذا النحو، دعا بعض الباحثين إلى القول بأن الأستاذ الإمام يؤيد القول بأنكار علم الله تعالى بالجزئيات، وهو بهذا لا يضع علم الله تعالى فى المكان اللائق به من الكمال.

لكن الأستاذ الإمام لنزعته العقلية التى إقتضت الإنفتاح على الآراء المختلفة فى حرية وتسامح، وكذلك أيضا ما يراه من النظرة المتكاملة للتراث الإسلامى فى شقيه الكلامى والفلسفى، لا يرى غضاضة من الناحية العقلية والدينية أن يفسر رأى الفلاسفة هذا التفسير، رافضا ما نسبه أهل السنة بعامة والغزالى بخاصة إلى الفلاسفة من الكفر والخروج عن الدين.

على أن الأستاذ الإمام على الرغم من أنه فسر رأى الفلاسفة هذا التفسير، ولم يجد غضاضة فى قبوله من الناحية الدينية، إلا أنه يتحفظ فى الخوض فى كيفية علم الله تعالى، لأنه يعتبره من الأمور الغيبية، فضلا عن أحد أهدافه الرئيسة هى الرجوع فى تفسير الأصول الاعتقادية إلى الأنموذج السلفى، ومعروف أن السلف لم يسألوا عن كيفية الصفات، بل أخذوا بها على نحو ما جاء فى الخبر ويقول الأستاذ الإمام، مبينا تحفظه هذا فى البحث عن كيفية العلم:" والحق أن هذا البحث بتمامه (أى البحث فى الكيفية)، مما لا ينبغى للمؤمن الخوض فيه، ويكفيه أن يوقن بأنه تعالى: لا تخفى عليه خافية، ودليله: أنه خلق الكليات والجزئيات، بإرادته، على حسب علمه، فكيف يفوت علمه شيئا منها، أما كيفية العلم، فهى من الغيب، الذى استأثر به، ويستحيل على عقولنا أن تصل إليه" [1].

ولعل الذى دعا الأستاذ الإمام إلى التوقف فى البحث عن كيفية العلم والتسليم بأن علمه تعالى شامل للكليات والجزئيات، أن هناك إلزامات وصعوبات تواجه كلا الفريقين، المتكلمين القائلين بشمول علمه تعالى الجزئيات، والفلاسفة القائلين بعلمه الكلى الذى لا يشمل الجزئيات، وقد عرض الأستاذ الإمام هذه الإلزامات تفصيلا فى رسالة الواردات [2]، من هنا رأى أن الصواب والأوفق التسليم بشمول علمه تعالى الكليات والجزئيات دون الخوض فى هذا المبحث بتمامه، وهذا ما انتهى إليه السلف الصالح.

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، القسم الثانى، ص٣٦٧.

(٢) الأستاذ الإمام: رسالة الواردات، ضمن كتاب تاريخ الأستاذ الإمام، لمحمد رشيد رضا، الجزء الثانى" المنشآت" ص١٤-١٨.

توقفنا عند صفة العلم وقفه مطولة ـ إلى حد ما ـ والآن ننتقل إلى صفة الإرادة.

٣ـ صفة الإرادة:

صفة الإرادة من الصفات الذاتية لله تعالى، والإرادة بوجه عام صفة تخصص فعل الفاعل العالم بأحد وجوهه الممكنة (١). والله تعالى مريد لجميع الكائنات، فله تعالى صفة الإرادة، وهى صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، أى صفة توجب للفاعل المتصف بها أن يرجح إصدار أثر من الآثار مع تمكنه من عدم الفعل، فهى المخصصة للممكن بوقته المعين وصفته المعنية (٢).

وقد ارتبط بمسألة الإرادة البحث فى مسألتين مهمتين:

الأولى: هل صفة الإرادة قديمة أم محدثة:؟

رفض الأستاذ الإمام متابعا فى ذلك الدوانى" شارح العقائد العضدية" نفى أن تكون صفة الإرادة حادثة، وهو قول أول من قال به أبو الهذيل العلاف من المعتزلة، وتابعه رجال الاعتزال كالجبائى والقاضى عبد الجبار، إذ لو كانت حادثة لصارت ذاته تعالى محلاً للحوادث (٣).

ولكن يبدو أن الذى دفع أبا الهذيل العلاف ـ والمعتزلة بوجه عام. إلى القول بحدوث الإرادة، أن الإرادة متعلقة بمراد، فإذا كانت الإرادة قديمة كان مرادها قديماً!!، وإذا كانت الإرادة حادثة، فهذا يستلزم حدوث الذات المتصفة بها!! كما ذهب إلى ذلك الدوانى، من هنا يذهب أبو الهذيل العلاف ـ حلاً لهذه المشكلة ـ إلى أن هناك إرادتين، إرادة قديمة هى الذات، وهذه الإرادة صفة من صفات الذات، وإرادة حادثه تتعلق بالمحدثات، وهذه الإرادة صفة من صفات الفعل، وينبغى أن تلاحظ فيما يقول الدكتور النشار أن العلاف لا يميز تميزاً واضحا بين هذين النوعين من الصفات (٤). وكلمة التكوين" كن" هى التعبير النهائى عن صفة الإرادة.

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد ص٣٧.

(٢) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى قسم أول، ص٦٢، وقسم ثانى، ص٤٨٤-٤٨٦.

(٣) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى القسم الثانى، ص٤٨٤.

(٤) الدكتور على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، حـ١ دار المعارف، القاهرة، الجزء الأول الطبعة السابعة، ١٩٧٧م ص٤٦٧-٤٦٨.

كما يعرض الأستاذ رأى الأشاعرة فى أن صفة الإرادة قديمة، وهى قائمة بذاته تعالى، لا ستحالة قيام الصفات بأنفسها، وأما تعلقاتها: فهو قديم أو حادث على خلاف بين الأشاعرة [1].

وينتهى الأستاذ الإمام إلى القول بأن الإرادة، ربما كانت أمراً اعتباريا، لا تتصف بالقدم والحدوث[2].

والثانية: إرادة الله الشر والمعاصى

يتابع الأستاذ الإمام جلال الدين الدوانى فى نقده المعتزلة بعدم إرادة الله الشر والمعاصى، لأن الشر والمعاصى من جملة الممكنات، فيكون الله مريدا لها [3]. فيقول" فالكفر والمعصية ـ أى الأفعال المخالفة لما جاءت به الشرائع، وإن صدرت عن الحق تعالى باختياره، وهى أولى أن تكون فى عالم الوجود ــ لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا، بحيث نرضاها لأنفسنا" [4].

وبشرح الأستاذ الإمام الأمر على هذا النحو:" إن الأمر أمران: أمر تكوينى، هو ما يعبر عنه بـ [كن] فى قوله تعالى:[إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن] وهو تعلق القدرة بالمقدور. وأمر تشريعى تدوينى: وهو حقيقة الإخبار عما يقوم به صلاح المكلفين فى الدنيا والآخرة فالأول: ما يدل حصوله على حصول الإرادة... وهو يستلزم وقوع المأموربه، فإن متعلق القدرة، لا يتخلف حصوله عن تعلقاتها، وهذا يعم جميع الممكنات، فإن كل ما برز فى الوجود ويبرز، فإنما هو من متعلقاتها. والثانى: هو المحقق للثواب لمن دان له وعمل بمقتضاه، وللعقاب لمن نبذه وسلك غير مادل عليه [5].

وهكذا يفرق الأستاذ الإمام بين إرادتين، إرادة تكوينية، وهو تعلق الإرادة بتكوين مرادها، وهو المعبر عنه بفعل الأمر" كن" فـ" يكون" وإرادة تشريعية وهى المتعلقة بالأمر وهو إرادته تعالى للخير والشر، وهى إرادة تتعلق بصلاح المكلفين، ولما كان صلاحهم يتعلق بوجود الخير والشر، ومن ثم كانت الطاعة والمعصية،

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى القسم الثانى، ص٤٨٤.

(٢) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى القسم الثانى، ص٤٨٤.

(٣) المصدر نفسه: ص٤٨٧.

(٤) المصدر نفسه: ص٤٩٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٩٥.

وهما اخياريتان مناط الثواب والعقاب، فالشر واقع بإرادة الله تعالى وبقدرته، وهم على عكس ما ذهبت إليه المعتزلة من أن الإرادة تابعة للأمر، فالله لا يريد إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة، ولا يريد الكفر والمعصية.

٤ـ صفة القدرة:

وما يجب له تعالى صفة القدرة، وهى صفة بها الإيجاد والإعدام، ولما كان الله تعالى هو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته، فلا ريب أن يكون قادراً بالبداهة، لأن فعل العالم المريد فيما علم وأراد، إنما يكون بسلطة له على الفعل [١].

وهكذا تكون القدرة والإرادة متعلقتين بمراد واحد، وهو الممكن، لكن جهة التعلق مختلفة، فالقدرة صفة تؤثر فى وجود الممكن وإعدامه، والإرادة صفة تؤثر فى اختصاص الوجود بوقت دون وقت، وعلى صفة دون صفة أخرى.

ويرى الأستاذ الإمام أن قدرة الله عامة وشاملة، ذلك لأن الإمكان مشترك بين جميع الممكنات، ولابد للممكن أيا كان من أن ينتهى إلى الوجود، وقد ثبت أنه تعالى مختار، لأنه عالم، والمختار لا محالة قادر، فقد عمت قدرته جميع الممكنات، وله الفعل والترك، إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، فالكل من تأثيره [٢].

٥ـ الاختيــار:

وثبوت الصفات من العلم والقدرة والإرادة، يفضى إلى القول بأنه تعالى مختار، ليس من أفعاله، ولا من تصرفه فى خلقه ما يصدر عنه بالاضطرار أو بالعلية المحضة، يفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد، ولا يجب عليه شيء، ولا تعلل أفعاله بغرض ـ كما ذهب إلى ذلك المعتزلة [٣]ـ ولكنها مع ذلك أى مع انتفاء الغرض تنزه عن العبث، ويستحيل أن تخلو من الحكمة، وإن خفيت على أحكام النظار [٤]

٦ـ الوحدة:

يثبت الأستاذ الإمام لله تعالى الوحدة: ذاتا، ووصفا، ووجودا، وفعلاً، أما الوحدة الذاتية: فهى له تعالى لأنه منفى عنه التركيب.

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد ص٣٧-٣٨.

(٢) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، ص٤٦٥.

(٣) انظر تفصيلاً بحثاً لنا بعنوان الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، بحث تقدمنا به لنيل درجة الماجستير ١٩٧٤ تحت إشراف أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، ص١٠٠ وما بعدها.

(٤) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد ص٣٨.

وأما الوحدة فى الصفة: فلأنه تعالى لا يساويه فى صفاته موجوداً آخر فى العلم والقدرة والإدراك... وغيرها من الصفات، فهى فى الله تعالى مطلقه مغايرة تماما لما هى فى سواه من الموجودات، فلا يشاركه سواه فى صفاته.

وأما الوحدة فى الوجود والفعل: فثابته له تعالى، لأنه متفرد بالخلق، فهو المبدع، البارئ المصور، لا خالق سواه، ولا مبدع غيره، واحد فى ذاته وصفاته وقد أثبتنا فيما سبق وحدانيته تعالى وتفرده عما سواه، لا شريك له فى وجوده ولا فى أفعاله [1].

ثانياً: الصفات السمعية التى يجب الاعتقاد بها:

وهى الصفات التى جاءت على لسان الشرع، ولا يستحيل عند العقل وصفه تعالى بها، إذا حملت على ما يليق بالله تعالى ومن هذه الصفات:

١ـ **صفة الكلام**: فقد ورد أن الله تعالى كلم بعض أنبيائه، ونطق القرآن بأنه كلام الله، فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لابد أن يكون شأنا من شئونه، قديما بقدمه [2].

ولا يرغب الإمام فى أن يزج بنفسه فى مشكلة قدم القرآن وخلقه [3]، وإنما هو يريد تقرير مذهب السلف فقط، وهو أن كلامه تعالى لا نهاية له كعلمه، فكلام الله صفة ذاتية له تتعلق بكل ما فى علمه، ويكشف ما شاء من علمه لمن شاء من خلقه، وهو التكلم، فالكلام كمال وجودى محض، لو لم يكن الخالق متصفا به لكان ناقصا ـ سبحانه ـ بفقده فى الأزل له، ولكان غيره من الموجودات ـ كالانسان ـ أكمل منه، تعالى الله عن ذلك، فالإله الحق هو الذى يملك هداية البشر بكلامه، ولو خلق الله تعالى في نفس الملك أو النبى علما بما أراد إعلامه به، لم يكن صادراً عن كلامه النفسى، فسائر علوم الخلق الضرورية التى لا كسب لهم فيها من خلقه تعالى ولا تسمى كلاما. ولإيحاء كلامه تعالى إلى الملائكة صورة روحية غير

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد ص٣٩-٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ص٤١.

(٣) قدم الأستاذ الإمام فى تعليقه على قول شارح العقائد العضدية أدلة تعارض القول بقدم القرآن(انظر حاشية ص٥٩١)، كما نقد القول بالكلام النفسى(حاشية ص٥٨٤)، وقد أشار تلميذه محمد رشيد رضا أنه أوصى بحذف صفحه من" رسالة التوحيد" فى مسألة الخلاف فى خلق القرآن، لأنه أراد أن يلتزم مذهب السلف، وهذه المسألة من البدع التى ليست من مذهبهم.

الصورة التى يوجهها الملك للرسول من البشر والرسول يبلغها للناس بصورة أخرى هى كلامهم اللفظى، والمعنى للكل الذى هو العلم الذى أراد الله تعالى إظهارهم عليه واحد باختلاف صوره، ولا يصح أن يعزى إلى غيره [1].والأستاذ الإمام يذهب إلى أن السلف لم يقولوا إنه قديم لأن نص الشارع لم يرد به، وقد أغلظوا النكير على من قالوا إنه مخلوق وحادث يشبهه حدوث إيحائه وتنزيله وتلاوته منتهين إلى أنه من صفاته الكمالية، والأستاذ الإمام يعتبر مذهب السلف، وهو التوقف ـ كما أوضحنا ـ هو أقصد السبل.

٢ـ السمع والبصر:

والله تعالى لأنه متصف بجميع صفات الكمال، وجب أن يكون سميعا بصيرا يقول الأستاذ الإمام: ومما يثبت له بالنقل: صفة البصر، وهى ما به تتكشف المبصرات، وصفة السمع، وهى ما به تتكشف المسموعات، فهو السميع البصير، لكن علينا أن نعتقد أن هذا الانكشاف ليس بآلة ولا جارحة ولا حدقة، ولا باصرة مما هو معروف لنا [2]، وهكذا يثبت الأستاذ الإمام السمع والبصر بلا تشبيه ولا تجسيم.

هذه هى الصفات السمعية التى تجب لله تعالى وهى: صفات الكلام، والسمع والبصر.

والصفات العقلية والسمعية هى الصفات التى تضاف إلى الله تعالى ويوصف بها، ونكون بهذا قد تناولنا صفات الله.

وبقيت لدينا إشارة إلى أفعاله تعالى، والتى يرى الأستاذ الإمام أنها صادرة عن علمه تعالى وقدرته، فهى عن اختياره تعالى، ولا شئ منها واجب عليه تعالى ـ كما سبق لبعض الفرق الكلامية كالمعتزلة أن قررت ذلك، فقالوا بضرورة رعاية الأصلح فى أفعاله، وتحقيق وعده ووعيده، وأن أفعاله معللة بغرض وغاية. وبالغوا فى إيجاب ذلك. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً [3].

وإذا كان الأستاذ الإمام قد عارض ما انتهت إليه المعتزلة فى هذا الصدد، فقد عارض أيضاً ما انتهى إليه الأشاعرة، وغلوهم فى نفى التعليل عن أفعاله

---

(١) محمد رشيد رضا: هامش٢ ص٤١ من رسالة التوحيد.

(٢) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص٤٢-٤٥.

(٣) انظر بحثنا المتقدم الذكر: الحسن والقبيح العقليان عند المعتزلة، وقد تناولنا هذه المسألة بإسهاب وانظر المصادر التى اعتمدنا عليها، ص ١٠٠ وما بعدها.

تعالى، حتى يخيل للمعن فى مقالاتهم أنهم لا يرضونه إلا قلّباً يبرم اليوم ما نقض بالأمس ويفعل غدا ما أخبر بنقيضه اليوم أو غافلا لا يشعر بما يستتبعه عمله "سبحان ربك رب العزة عما يصفون".

حاول الأستاذ الإمام أن يسلك طريقا وسطا بين هذا الإفراط والتفريط، قائلا: فلنأخذ ما اتفقوا عليه، ولنرد إلى حقيقة واحدة ما اختلفوا فيه.[1] فلنتفق كما اتفق الجميع على أن أفعاله تعالى لا تخلو من الحكمة، التى تصون أفعاله تعالى عن العبث، هذه الحكمة التى يمكن للعقل أن يستنتجها من ذلك النظام الذى يحفظ الوجود ويدفع الفساد، فصنع الله الذى أتقن كل شيء، وأحسن خلقه مشحون بضروب الحكم، والحكمة تقضى وضع كل شيء موضعه "فيجب الاعتقاد بأن أفعاله يستحيل أن تكون خالية من الحكمة، وبأن الحكمة يستحيل أن تكون غير مرادة .... فوجوب الحكمة فى أفعاله تابع لوجوب الكمال فى علمه وإرادته، وهو مما لا نزاع فيه بين جميع المتخالفين"[2].

وإذا كنا نثق فى وجوب حكمة أفعاله، فإننا يجب أن نعتقد فى وجوب تحقق ما أوعد ووعد به، فإنه تابع لكمال علمه وإرادته وصدقه، وهو أصدق القائلين، وما جاء فى الكتاب أو السنة مما قد يوهم خلاف ذلك يجب إرجاعه إلى بقية الآيات، وسائر الآثار حتى ينطق بكمال الجميع على ما هدت إليه البديهيات السابق إيرادها وعلى ما يليق بالله وبالغ حكمته وجليل عظمته"[3].

وهذا الذى يدعو الأستاذ الإمام إلى الإيمان به فى أفعاله تعالى هو نفسه ما دعت إليه المعتزلة إلا أنهم عبروا عن ذلك بألفاظ هو يرى أن الشرع لم يجوز استخدامها فى حقه تعالى، كأن يسموا الحكمة غاية وغرضاً وعلة غائبة ورعاية للمصلحة، والواجب عليه بدلاً من الواجب له، غير مبالين بما يوهمه اللفظ.

والأستاذ الإمام يرفض تعبيرات المعتزلة، لأنها قد توهم ما لا يصح إطلاقه عليه، فإن الوجوب عليه يوهم التكليف والإلزام، أو القهر والتأثر بالأغيار، ورعاية

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٥٠.

(٢) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٥٠.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة ونفسها.

المصلحة توهم إعمال النظر وإحالة الفكر، وهما من لوازم النقص فى العلم، والغاية والعلة الغائية والغرض توهم حركة فى نفس الفاعل من قبل بدء العمل إلى نهايته، وفيها ما فى سوابقها.

وعندى أن حجة الأستاذ الإمام غير مستقيمة، فلا عبرة للألفاظ، إنما العبرة بمرامي الألفاظ ومدلولاتها، ونحن نعلم أن المعتزلة بريئة من كل ما تدل عليه هذه الألفاظ فى ظاهرها، فالوجوب الذى قالت به المعتزلة ـ وكما سبق أن أوضحنا ـ وجوب الحكمة لا وجوب التكليف والحتم، تعالى الله سبحانه عن ذلك، نحن نعلم أن المعتزلة أهل تنزيه، بل تنزيه مطلق للذات الإلهية، وهو أصل قامت عليه فلسفة التوحيد عندهم.

والأستاذ الإمام نفسه ـ ربما ـ أدرك عدم استقامة حجته وضعفها حيث يقول: "ولكن الله أكبر، هل يصح أن تكون سعة المجال، أو التعفف فى المقال، سببا فى التفرقة بين المؤمنين (يقصد المعتزلة والأشاعرة) وتماريهم فى الجدال!!، حتى ينتهى بهم التفرق إلى ما صاروا إليه من سوء الحال؟"[1].

إن ظاهر القول يشير إلى أنه يهاجم المعتزلة، ويدفع وجهة نظرهم، ربما كان هذا توضيحا لنزعته السلفية واتجاهه إلى أهل السنة بوجه عام، لكن قول المعتزلة نفسه ـ لو حللناه لوجدناه معبرا عن روح الإسلام، من زاوية عقلانية، والأستاذ الإ مام ـ نفسه ـ قد نبهنا إليها، ولذلك أقول أن ظاهر الكلام يشير إلى هجوم أن صح القول نقول أنه هجوم شكلى لحساب أهل السنة، ولكنه فى حقيقته موافقة للروح الاعتزالية فى عقلانيتها، لأن أقوال المعتزلة تمثل روح الإسلام.

---

(١) الأستاذ الإمام: رسالة التوحيد، ص ٥٣.



المراجع بحسب ورودها فى البحث

١ ـ الأستاذ الإمام : رسالة التوحيد، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٩م.

٢ ـ الأستاذ الإمام : تفسير جزء عم.

٣ ـ فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الغد العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م ـ ١٤١٢هـ.

٤ ـ الزمخشرى : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ.

٥ ـ الدكتور كمال جعفر : التصوف، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٨٠.

٦ ـ السراج الطوسى : اللمع، حققه وقدم له، وخرج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة، ومكتبة المثنى، ١٩٦٠م.

٧ ـ الراغب الأصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة الدكتور أبو اليزيد العجمى، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٨ ـ جمال الدين القاسمى : دلائل التوحيد، تقديم ومراجعة محمد حجازى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٩ ـ الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م.

١٠ – محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٢٤هـ ، الجزء الثانى فى "المنشآت".

١١ – الأستاذ الإمام : حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨م. القسم الأول.

١٢ - الفارابى : الثمرة المرضية فى الرسالات الفارابية، نشرة "ديترشى" رسالة عيون المسائل ليدن، ١٩٨٠م.

١٣ - الفارابى : رسالة زينون الكبير، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ.

١٤ - ابن سينا : النجاة، طبعة محيى الدين صبرى الكردى، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م.

١٥ - الدكتور عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويتية، دار القلم بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

١٦ - الدكتور عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد إلى الفلسفة وكالة المطبوعات، الكويت الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.

١٧ - محمد الحسينى الظاهرى : التحقيق التام فى علم الكلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

١٨ - محمد صالح محمد السيد : خلق العالم عند المعتزلة، رسالة دكتوراه تحت إشراف أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى، ١٩٨٠.

١٩ - الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ضمن رسائل الكندى الفلسفية، تحقق الدكتور أبو ريدة، الخانجى، القاهرة القسم الأول، ١٩٧٨م.

٢٠ - الكندى : رسالة مائية مالا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذى يقال "لا نهاية له" ضمن رسائل الكندى الفلسفية تحقيق الدكتور أبو ريدة الخانجى، القسم الأول، ١٩٧٨م.

٢١ - الفارابى : رسالة إثبات المفارقات، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ.

٢٢ - الفارابى : تجريد الدعاوى القلبية، حيدر آباد الكن، ١٣٤٩هـ.

٢٣ - الدكتور ابو الوفا التفتازانى : الإنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

٢٤ – الدكتور حسام الألوسى : حوار بين المتكلمين والفلاسفة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦.

٢٥– الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، نشرة ألفردجيوم، القاهرة بدون تاريخ.

٢٦– الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٥هـ ، ١٩٤٦م.

٢٧– ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

٢٨– الفارابى : السياسات المدنية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٦هـ.

٢٩– ابن سينا : رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية، القاهرة الطبعة الأولى، ١٩٠٨ ـ ١٣٢٦هـ.

٣٠– الغزالى : تهافت الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، إلقاهرة الطبعةى الخامسة، ١٩٧٢م.

٣١– الشيخ سيد سابق : العقائد الإسلامية، مطبعة دار الكتاب العربى، ١٩٦٦م.

٣٢– الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق محمد محيىّ الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.

٣٣– البغدادى : الفَرق بين الفِرق، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٤م.

٣٤– الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وآخرين مطبعة اسعادة، القاهرة، ١٩٥٠م.

٣٥- البيـــــــــــاضى : إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق، وتقديم محمد زاهد الكوثرى، مطبعة الحلبى، مصر، ١٩٤٩م.

٣٦- المقريـــــــــــزى : الخطط المقريزيــة، مطبعـة النيـل، مصـر الطبعـة الأولى، ١٣١٢هـ.

٣٧- الأســـــتاذ الإمـــــام : رسالة الواردات ضمن كتاب تاريخ الأستاذ الإمام لمحمد رشيد رضا، الجزء الثانى "المنشآت".

٣٨- الدكتور أبو الوفا التفتازانى : علـم الكـلام وبعض مشـكلاته، القـاضى الحديثـة، القاهرة، ١٩٦٦.

٣٩- الأشـــــــــعرى : اللمع فى الرد على أصـل الزيـغ والبـدع، نشـرة غرابة، القاهرة، ١٣٧٤هـ.

٤٠-القــاضى عبـد الجبـــار : شـرح الأصـول الخمســة، تحقيـق عبـد الكريـم عثمـان مكتبـة وهبـه، القـاهرة، الطبعـة الأنولـــى، ١٣٨٤ها ١٩٦٥.

٤١- الخيـــــــــــاط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، تحقيق وتعليـق وتقديـم الدكتـــور نيـــبرج، دار الكتـــب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥م.

٤٢- الدكتورمحمد عاطف العراقى : مذهب فلاسفة المشرق، دار المعـارف القـاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥م.

٤٣- الفـــــــــارابــــى : فصوص الحكم، حيدر اباد الدكن، ١٣٤٥هـ

٤٤- الدكتور على سامى النشار : نشـأة التفكير الفلسـفة الفلسـفى فـى الإســلام دار المعارف، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة السابغة، ١٩٧٧م.

٤٥ـ محمد صالح محمد السيد : الحسن والقبيح العقليان عند المعتزلة ـ بحث قدم لنيـل درجـة الماجسـيتير، ١٩٧٤ تحـت إشـراف الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى.



هــذا الكتــاب

يتميز هذا الكتاب بإبراز المحاولـة الجـادة للأسـتاذ الإمام في إعادة بعث علم التوحيـد، ليلعـب دوراً جديـداً في الفكر الإسلامي، ويحقق غايات من أهمها:

- تأسيس الاعتقاد الديني على النظر العقلي.
- إبراز دور الاجتهاد بما يكفل صياغة فقه جديد يلائم تطور الحياة الإسلامية.
- التوكيد على أن الإسلام دين العلم والمدنية.
- إبـراز قيـم الإسـلام الإيجابيـة، والتـي تكفـل سـعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.
- تطهير الشـعور الدينـي ممـا علـق بـه مــن مفــاهيم خاطئة.
- تحريـر الفكـر، وتحطيـم المذهبيـة ورفــض منطــق "فرقة واحدة ناجية".
- تقديـم أصـول الإسـلام مـن خـلال ربطهــا بــالعمل، وبيــان مضامينهــا: العقديــة، والأخلاقيــة، والنفســية، والاجتماعية ....
- المواءمة بين الإسلام ومتطلبـات العصـر، والتوكيـد على أن الإسلام ليس دين العصر الـذي نعيشـه، بـل هو دين البشرية النهائي.

أحمد غريب